DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO • JULIO-DICIEMBRE 2011 • AÑO 16 • NÚM. 35



Heidegger:
ser y tiempo

Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

DUCIT ET DOCET

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

REVISTA *INTERSTICIOS*. FILOSOFIA, ARTE, RELIGIÓN,
publicaciónde la UIC. Universidad Intercontinental A.C.
La revista es semestral y fue impresa en mayo de 2011.
Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo
Número de certificado de la reserva otorgado por el
Instituto Nacional de Derecho de Autor: 04-2003-031713005200102
Número de Certificado de Licitud de Título: 10358
Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur núms. 4135 y 4303,
Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlapan, México, D.F.
Imprenta: Master Copy, S.A. de C.V., Av. Coyoacán #1450, Col. Del Valle,
México D.F. C.P. 03220, Tel. 5524 2383
Distribuidor: Universidad Intercontinental A.C.
Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P 14420,
Tlalpan, México, D.F.

Universidad Intercontinental

Rector
Mtro. Juan José Corona López

Dirección General Académica
Mtro. Ramón E. Martínez Gasca

Dirección General Administrativa y Financiera
C.P. Arturo Castillo González

Dirección General de Formación Integral
Mtro. Arturo de la Torre Guerrero

Área de Humanidades
Mtra. Martha Leonor Anides Fonseca

Coordinación de Filosofía
Lic. Francisco González Ramírez

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y ebsco (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $100.00
Suscripción anual (dos números): $200.00 (residentes en México) $45.00 dólares (extranjero)

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx

Asistente de redacción: Maricel Flores Martínez
Revisión de estilo: Eva González Pérez
y Angélica Monroy López
Apoyo en la traducción: Valeria Hernández Morales
Portada: Javier Curiel

Intersticios
Filosofía · Arte · Religión

Año 16, núm. 35, jul-dic 2011

Directora académica: Marina Okolova
Coordinador de Publicaciones: José Ángel Leyva Alvarado
Editor: Camilo de la Vega Membrillo
Jefe de Redacción: Eva González Pérez
Jefe de diseño: Javier Curiel Sánchez

Intersticios es una publicación semestral del Universidad Intercontinental A.C./ Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. /Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. / La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares que se terminaron de imprimir en mayo de 2011.

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Área de Humanidades, Comunicación y Negocioas, de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.

Índice

"Desprenderse del mundo ¿significa siempre ir más allá, hacia la región de las ideas platónicas y hacia lo eterno que domina el mundo? ¿No se puede hablar de un desapego de más acá? ¿De una interrupción del tiempo por un movimiento que va más acá del tiempo, en sus *intersticios*?"

Emmanuel Levinas

PRESENTACIÓN

S*er y tiempo* nos enfrenta a la finitud y tragicidad de lo humano, que viene a exaltar su potencialidad creadora. El sujeto autosuficiente y autocentrado de la modernidad es deplazado por el existente, concreto, finito, situado en prácticas históricas culturales que lo encierran en formas de comprender y actuar. Este transfondo oculta la absoluta insignificatividad del mundo y el inquietante sinsentido de su existir que nos asalta al quebrantarse la cotidiana familiaridad por el encontrarse en la angustia, lo cual da cuenta de la flexibilidad de realización en ausencia de principios orientadores y de la significatividad abierta en el comprender del mundo.

El ser se muestra como acaecer en el ahí del ser del *Dasein,* testimonio de copertenencia entre ser y hombre sobre la estructura de la temporalidad; en tanto acontecimiento, se nos escapa continuamente en su aparecer y ocultarse. El ser como evento sucede en el historizarse suyo y nuestro, y da lugar a una ontología como interpretación de nuestra condición o situación; ser como apertura, desfondado, ajeno a estructuras fijas a las que debería adecuarse el pensamiento para alcanzar certezas absolutas que marcan una toma de distancia definitva de la modernidad y del pensamiento occidental en general y devela como ilusoria toda pretensión de fundamentación última y de verdad definitiva para comprendernos como seres finitos en medio de las cosas y los otros. El descubrimiento de la ficción de nuestro mundo y de nuestras autointerpretaciones implica liberación de ídolos teóricos, lo cual anuncia posibilidades abiertas para el hombre sobre la base de una concepción no metafísica de la verdad que torna todo caduco y movedizo, pues, mientras hombre y ser sean pensados sobre la base de estructuras estables que se imponen al pensamiento y existencia, se anula su capacidad de elegir posibilidades.

En la publicación que hoy ponemos en manos del lector toma la palabra una pluralidad de voces que asumen la tarea de analizar puntual

y cuidadosamente las principales tématicas que forman la urdimbre de *Ser y tiempo*, unidas por el interés común de rendir homenaje a esta obra magna de la producción heideggeriana que ha marcado pautas al pensar contemporáneo.

Ángel Xolocotzi se encarga de resaltar la centralidad retrospectiva y prospectiva de esta obra en la trayectoria general heideggeriana. Retrospectiva, en el sentido de que no es simple producto de inspiración, sino resultado de un arduo y continuo esfuerzo no exento de tanteos y desviaciones que se inicia desde sus primeras reflexiones en diálogo abierto con Dilthey, el neokantismo de Baden representado por Rickert y la feneomenología de Husserl. Prospectiva, porque el paso de la ontología fundamental al pensar ontohistórico, conocido como *Kehere,* no es más que la relectura de lo plasmado en forma apresurada en esta magna obra. En cuanto a la consideración retrospectiva, cobra especial relevancia la publicación reciente de los manuscritos de lecciones de Friburgo y Marburgo, pues trastoca interpretaciones habituales de *Ser y tiempo*, incluida la del mismo Heidegger, las cuales detectan la preocupación por el ser ya desde sus primeros trabajos. En realidad, su concepción inicial del ser se apega a los cánones tradicionales para después sufir profundas modificaciones. Lo que verdaderamente adquiere especial relevancia en esos manuscritos tempranos es el hallazgo de la raíz del ámbito teórico, esfera preteórica que escapa a la aprehension teórico-cognitiva de las ciencias, intuición comprendedora o hermenéutica como vivencia originaria del mundo, desde la cual el entorno se aprehende como significado y que determina el carácter hermenéutico de su fenomenlogía.

El artículo de Pilar Gilardi marca la clara distinción entre la pregunta por el sentido del ser y la pregunta por el ser. Si el planteamiento hermenéutico enfatiza el preguntar del que depende la apertura desde la cual todo pensar debe partir, resaltando así la noción de filosofía como camino, hay que considerar que la pregunta no es un buscar en el vacío, sino que lleva en germen la respuesta, en tanto parte de una precomprensión. De modo que las dos preguntas propuestas presuponen ya una noción determinada de ser. La primera exige una respuesta referida a la esencia o determinación de la cosa, razón por la cual convierte al ser en un ente; ello ha caracterizado a la tradición. En cambio, la pregunta por el sentido del ser da lugar a un desplazamiento del ser al sentido, desplazamiento que separa a Heidegger de la tradición desde una postura fenomenológica, en tanto parte del ámbito de manifestación y encuentro del ser como sentido, razón por la cual toma como punto de partida la analítica existencial, pues el *Dasein* constituye el lugar del sentido. Ser como sentido que en su aparecer y desistir, propio del fenómeno, da señal de su constitución temporal.

"Cotidianidad y caída", de Luis Tamayo, considera el tema contenido en el título como clave de la ontología fundamental heideggeriana, con-

vencido de que, si bien la experiencia de caída es fuente de enajenación, posibilita al *Dasein* el estado de la propiedad, mediante el precursar la muerte que se da como consecuencia de la experiencia de la finitud, sólo desde la cual recupera su unidad con el mundo y el otro. La caída en el mundo o estado de yecto es el modo cotidiano de ser ahí que sustituye el efectivo realizar y obrar, lo que origina el ser impropio, olvidado de la finitud. En contraste, el *Dasein* propio, al experimentar mediante la angustia la inhospitalidad del mundo, asume su carencia de fundamento y de sentido predeterminado y se lanza a su más peculiar poder ser, abandonando el estar perdido en el uno. La segunda parte de *Ser y tiempo* vuelve sobre esta problemática, la comprensión de la temporalidad lleva al *Dasein* a dejar atrás el estado de yecto y devenir propio, proyectándose; posibilidades extraídas de su sido propio, de su historia personal y social, de la tradición heredada. Y así se entrega a su proyecto en libertad como gestarse original de su ser-ahí, al elegir posibilidades heredadas, inserto en su momento histórico-social.

En "La temporalidad como sentido ontológico del cuidado", Carlos Gutiérez Lozano lleva a cabo un análisis cuidadoso y lúcido de los parágrafos 61 a 66 de *Ser y tiempo*. Si el sentido del ser se hace transparente en el *Dasein*, el análisis de sus estructuras presentes en la cotidianidad cobra esencial importancia. La unidad de estas estrucuras se manifiesta bajo la forma del sentido ontológico del cuidado, el cual remite al ser del *Dasein* como el *anticiparse a sí, estando ya, en medio de los entes*. El sentido de su vida es, entonces, el cuidado que se revela como temporalidad: futuro como movimiento de posibilidad viniendo desde sí, hacia sí; pasado, en tanto ya siempre sido como estado de yecto o arrojado; y presente al hacer comparecer a los entes con los que se encuentra. Las estructuras fundamentales del *Dasein* se revelan como tempóreas, como modos de temporarización de la temporalidad, la cual es unidad de futuro, pasado y presente, futuro, *siendo sido que presenta*. Si el *Dasein* se muestra como temporal y finito, la pregunta por el sentido del ser carga con la temporalidad y finitud, horizonte desde donde es posible comprender el ser. El sentido del ser es la temporalidad.

Consuelo González Cruz focaliza su atención en el tema de la otredad y lo social que recorre buena parte de *Ser y tiempo*, pero que a su juicio podría admitirse como hilo conductor de toda la obra. El *Mitsein o ser con* es momento estructural de nuestro ser en el mundo. Los otros vienen a nuestro encuentro junto con los entes como dueños o productores de las cosas que usamos, el modo en que el *Dasein* se ocupa de los otros es la solicitud. Este existenciario tiene carácter ontológico, a partir de él son explicables los diversos modos de convivencia fácticos del ser unos con otros, desde la auténtica solidaridad hasta los modos desfigurados que llevan a

la exclusion y dominio, así como los modos privativos de indiferencia, soledad o enfrentamiento. Este *ser-con* se hace sobre todo presente en las desfiguraciones de la autointerpretación del sí mismo como resultado de la caída inevitable en el uno que se abre como carácter de lo público y promueve la nivelación para los efectos de vida práctica, omitiendo las particularidades, el ser cada vez mío. Comprensión media como verdad compartida que abre posibilidades o las cierra, medianía de la verdad con estatuto de prejuicios, costumbres o fórmulas aceptadas que no es eliminada, sino redireccionada por la propiedad, al comprenderla desde su propio poder ser sí mismo. En este sentido, nuestro ser se debe y explica por lo que lo rodea y por quienes nos rodean.

En la sección del *Dossier* se incluye una reflexión de actualidad por parte de Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo e Isabel Domínguez Herrera sobre las nuevas ciudadanías que ponen en cuestión la noción de Estado basado en la soberanía al interior de sus fronteras. Las demandas surgidas de voces acalladas y excluidas dan lugar al recorte de sus poderes por instancias de carácter internacional y diversas organizaciones internas. El Estado se había arrogado el derecho de determinar la condición de ciudadano que otorgaba la capacidad de ejercer derechos. Esta atribución del Estado, en cuanto a regulación de acceso a una ciudadanía única y homogénea, se pone hoy en cuestión por quienes no coinciden con este ideal, logrando así el espacio para su integración. Nace de este modo el pluralismo jurídico y los recortes normativos supraestatales, que obligan al Estado a limitar sus poderes omnímodos y absolutos, lo cual da lugar a una cuidadanía multiétnica y a un Estado pluricultural, como ruptura de fronteras internas y externas.

La parte dedicada a *Arte y religión* nos pone en contacto directo con el ámbito literario por medio de dos destacados artículos: "De la seducción de la burocracia. Entre Kafka y Foucault" y "La fatalidad de los cuentos de 'Luvina' y 'Vientooo'". En el primero, Gustavo Álvarez muestra al personaje Josef K., del *Proceso* de Kafka, como producto del poder disciplinario analizado por Foucault en *Vigilar y castigar,* el cual viene a desplazar el poder de soberanía. Sobre esta vía, confronta la figura del Damiens torturado y descuartizado por el poder del soberano ofendido, presentado por Foucault, y al personaje de Josef K., modelo de disciplina convertida en hábito mediante la racionalización de actividades, del tiempo y el espacio que administra las conductas por parte de un poder, anónimo, difuso, y sin rostro, el cual inaugura una nueva economía de castigo ajena a crueldad corporal, economía que busca reencauzar los actos delictivos del criminal por los códigos legales y el conocimiento de las ciencias humanas para su reincorporación al aparato de produccion. El proceso de K. pone de manifiesto el poder disciplinario que arranca cualquier intento de personalidad

para llevar al personaje a formar parte de una máquina burocrática en la que se anula cualquier anomalía y así muestra al burócrata inculpado injustamente que acaba por asumir su culpa al ser sometido a la rígida rutina de los órdenes jurídico-legales

El segundo de los mencionados artículos resalta en su análisis de "Luvina", de Juan Rulfo, y "Vientooo", de Eraclio Zepeda la fatalidad y lo trágico que envuelve a los protagonistas, cuyo núcleo reside en la indiferencia del acontecer frente a la voluntad del sujeto. En ambos cuentos, el destino y la fatalidad refuerzan insignificancia de las acciones humanas para cambiar mecanismos del acontecer natural y espiritual. La fatalidad encarna en la actitud de abandono de los personajes al curso de las cosas, sin intención de modificarlas. El análisis busca elementos que evidencien dicho fatalismo en los dos cuentos, considerando personajes y circunstancias, tiempo y voz narrativa, así como establece analogías temático-discursivas de ambas narraciones. La belleza surge de la creación de estos cuadros sombríos donde viento y lluvia orquestan la fatalidad.

Por último, en la sección de *Reseñas y noticias,* "Caminar sobre la cuerda" de María Antonia González Valerio nos da nota del horizonte ganado por Rebeca Maldonado mediante años de esfuerzo reflexivo alrededor de las filosofías de Nietzsche y Heidegger, que la había ejercitado en la crítica contra el pensar moderno y el sujeto y que de pronto y en forma paradójica permite una reelectura de la obra kantiana, ajena al desciframiento de facultades cognoscitivas y sus operaciones que había estado en la mira de las interpetaciones kantianas y neokantinas. Maldonado funda un horizonte de lectura para la obra de Kant desde otro lugar: desde el abismo y falta de fundamento a fuerza de desenterrar el Kant oscuro de la dialéctica trascendental que remite a lo incondicionado como ausencia de finalidad y de sentidos absolutos. Razón estremecida que abandona lo inmediato y nos invita a enfrentar el horror al vacío, a lanzarnos al mar sin orillas como pura experiencia del pensar.

Donovan Adrián Hernández se da a la tarea de reseñar *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático,* de Michel Foucault, donde resalta las cualidades de esta edición española que armoniza la tarea del traducir con la labor filosófica y viene a llenar una laguna en la traducción casi total al español de la obra foucaultina, lo que nos brinda la oportunidad de hacer su lectura restrospectiva. En este escrito, encontramos los primeros atisbos de interrogantes arqueológicos y genealógicos con los que cuestiona Foucault la modernidad filosofica y política. El trabajo de Foucault se ocupa de establecer vínculos de esta obra kantiana con las tres críticas, indaga su génesis, muestra su inserción en el pensamietno kantiano y estudia su estructura y especificidad, para pasar de ahí a explorar la relación de Kant con la filosofía contemporánea, en donde

acentúa la necesidad de recusar las antropologías filosóficas como ilusiones de Occidente gestadas a partir de él. Concluye con promesa de explorar vínculos ente crítica moderna y ciencias humanas que se verá realizada en las *Palabras y las cosas*.

Una tercera reseña es elaborada por Ricardo M. Rivas García sobre *El Ocaso de la Metafísica y el resurgimiento del pensar: Nietzsche y Heidegger,* de Carlos Gutiérrez Lozano. Afirma que el texto camina tras la huella de Nietzsche, bajo la sombra de Heidegger y así rescata el llamado de Nietzsche a asumir la ausencia de fundamento y de criterios universales de razón para dar la bienvenida a un nuevo modo de existencia asentada sobre la creación y autocreación, suerte de fatalismo lúcido y lúdico que inaugura un pensamiento radicalmente trágico. Rivas detecta en este texto tres paradojas en las que ubica su mérito: sistematización de un pensamiento de uno de los filósofos más asistemáticos y críticos del sistema; estructuración orgánica de uno de los fundadores de la deconstrucción; y voluntad de sospecha y escucha que guía la interpretación de Nietzsche y Heidegger. Destaca las junturas con las que el autor une a estos dos pensadores en arquitectura común, sin dejar de lado el distanciamiento crítico de Heidegger respecto de Nietzsche.

Las ilustraciones de la *Carpeta gráfica* que ponemos a consideración del lector en las últimas páginas cierran nuestra publicación.

Rocío del Alva Priego Cuétara

I. HEIDEGGER: SER Y TIEMPO

HEIDEGGER ANTES DE SER Y TIEMPO. EL CAMINO DE LA PREGUNTA POR EL SER

Ángel Xolocotzi Yáñez*

Resumen: El artículo pretende exponer elementos centrales en torno al camino fenomenológico de Heidegger antes de *Ser y tiempo*. La revisión de preguntas planteadas al final de su tesis de habilitación, en 1916, permitirá entender de mejor forma el trayecto que conduce a la publicación de *Ser y tiempo,* en 1927. Con ello, se deja ver también la apropiación de la obra de Dilthey, Rickert y Husserl, que Heidegger realiza.

Abstract: The article aims to explain the central elements around Heidegger's phenomenological way before *Being and Time*. The review of questions at the end of his habilitation thesis in 1916 will allow to better understand the path that leads to the publication of *Being and Time* in 1927. This can be seen also the appropriation of the work of Dilthey, Rickert and Husserl that Heidegger took place.

* Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Palabras clave
Fenomenología, hermenéutica, lecciones tempranas de Heidegger

Keywords
Phenomenology, hermeneutics, Heidegger's early lessons

Al pensador Jesús Rodolfo Santander, en su 75 aniversario

> Heidegger trajo un rollo adornado con flores, el cual contiene la dedicatoria "a E.H. [Edmund Husserl] en señal de veneración y amistad", de su obra recién terminada. Este libro lleva por título *Ser y tiempo.*
>
> *Husserl a Ingarden*

Poco después de la muerte de Heidegger, el boceto de la editorial Klostermann anunciaba que las obras completas del filósofo de Friburgo abarcarían 57 volúmenes, y su publicación se concluiría en los noventa. La estructura de la edición contemplaba, ya en 1973, las cuatro partes que en la actualidad se mantienen; sin embargo, en la primera reunión, el 16 de noviembre de 1973, se indicaba que la segunda parte de la edición contendría las lecciones como "camino docente", mientras que en su encuentro del 9 de marzo de 1974 se especificaba que el orden de publicación de las lecciones comenzaría por las de Marburgo, después las tardías de Friburgo y, al final, las "primeras lecciones".[1]

El apoderado de la *Gesamtausgabe*, Hermann Heidegger, indicó en una entrevista que a la muerte de su padre calculaba "que tres cuartas partes de lo que había trabajado estaba sin publicar"; sin embargo, erró en el cálculo, porque sobre la marcha se dio cuenta de la magnitud de la obra de su padre, de modo que "en realidad aproximadamente cinco sextas partes de lo que escribió en limpio estaban inéditas al momento de su muerte".[2]

Los descubrimientos que fueron dándose respecto de la obra inédita afectaron la publicación de las "primeras lecciones", ya que resultaron ser más de las que se habían contemplado en un principio. La publicación de

[1] Documentos consultados en el *Legado Heidegger* del Literaturar Archiv Marbach.

[2] Ángel Xolocotzi [coord.], *Fenomenología viva,* Puebla, BUAP, 2009, p. 257.

los primeros cursos de Heidegger en Friburgo comenzó en 1985, con el volumen 61, *Interpretaciones fenomenológicas en torno a Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica,* y concluyeron en 2005, con el volumen 62, *Interpretaciones fenomenológicas de tratados escogidos de Aristóteles sobre ontología y lógica.* Entre estos dos volúmenes, se hallan otros cinco que abarcan la labor docente de Heidegger entre 1919 y 1923. Por su parte, las lecciones en Marburgo, es decir de 1923 a 1928, abarcan 10 volúmenes.

La publicación de las lecciones de Heidegger ha cambiado el panorama interpretativo en torno de su obra central *Ser y tiempo.*[3] Hasta hace pocos años la obra epocal de Heidegger se valoraba como resultado de una inspiración en la cabaña de la Selva Negra. Hoy sabemos que el libro no fue redactado en su cabaña,[4] sino que fue fruto de arduo trabajo extraído en gran parte de los manuscritos de sus lecciones e impulsado por la elaboración de una reseña del epistolario entre Wilhelm Dilthey y el conde York von Wartenburg.[5] De hecho, el libro *Ser y tiempo* publicado en 1927 fue la tercera redacción, puesto que el tratado de 1924, "El concepto del tiempo", y la lección del semestre de verano de 1925, "Prolegómenos para la historia del concepto del tiempo", constituyen la primera y segunda versión, respectivamente.[6]

A pesar de que estas primeras versiones fueron redactadas en Marburgo, la semilla de lo ahí tratado provenía de sus inquietudes trabajadas en la docencia de su primera etapa en Friburgo, como Heidegger mismo señaló después a Gadamer: "Aunque los años de Marburgo hayan sido determinantes para la *elaboración* de *Ser y tiempo,* la genuina pregunta por el ser la traje ya de mis varios años de confrontación con Aristóteles en

[3] Esto ya ha sido trabajado en Á. Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, México, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana, 2004; Jesús Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser,* Barcelona, Herder, 2010; Ramón Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología,* Madrid, Tecnos, 1997; y Modesto Berciano, *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

[4] De acuerdo con la información de Walter Biemel, la redacción de *Ser y tiempo* no se llevó a cabo, como frecuentemente se cree, en la *Hütte* (cabaña), sino en un cuarto rentado al granjero Brender, conocido de Heidegger. Esto ocurrió así porque en la *Hütte* Heidegger no lograba la concentración necesaria debido a los juegos de sus dos hijos pequeños: Jörg, de cuatro años, y Hermann, de tres. Al respecto, *cfr*. W. Biemel, "Erinnerungen an Heidegger", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 1,1977, p. 13.

[5] *Cfr.* A. Xolocotzi, "Letras privadas y letras públicas: Heidegger como escritor", en Armando Casas, Alberto Constante y Leticia Flores Farfán [coords.], *Los (con)fines del arte. Reflexiones desde el cine, el psicoanálisis y la filosofía*, México, UNAM, 2010.

[6] Por ello, Wilhelm-Friedrich von Herrmann, editor del primer libro citado, indica lapidariamente en la "Nota del editor" que "se puede afirmar con todo derecho que el tratado *El concepto de tiempo* del año 1924 constituye el texto embrionario de *Ser y tiempo*". *Vid.* Martin Heidegger, *El concepto de tiempo (tratado de 1924),* Barcelona, Herder, 2008, p. 141.

la primera época en la universidad [de Friburgo]".[7] De ese modo, una revisión actualizada de la radicalidad de *Ser y tiempo* no puede omitir la remisión a esas primeras lecciones, con lo cual cuestiona interpretaciones ya clásicas, incluyendo las del propio Heidegger. En concreto, me refiero a los señalamientos expresados en "De un diálogo del habla. Entre un japonés y un inquiridor", texto que data de 1953 y publicado en 1959, en el libro *De camino al habla.* El diálogo versa en gran parte sobre el camino hacia *Ser y tiempo.* En ese marco, Heidegger redacta, con imprecisión, algunos recuerdos ya en boca del japonés, ya en boca del inquiridor. En ese sentido, Heidegger señala un aspecto que nos servirá de punto de partida para nuestras observaciones aclaratorias. El japonés recuerda que algunos de sus compatriotas habían llevado cursos con el filósofo alemán en esa primera etapa de Friburgo y decían que sus preguntas "giraban en torno al habla y al ser". El diálogo continúa de la siguiente forma:

> Esto no era difícil de reconocer; ya en el título de mi trabajo de habilitación de 1915, "La doctrina de las categorías y significaciones de Duns Escoto", se evidenciaron ambas perspectivas. "Doctrina de las categorías" es, en efecto, el nombre tradicional para el examen del ser de lo existente; y "doctrina de la significación" quiere decir la *gramática especulativa,* la meditación metafísica sobre el habla en su relación con el ser. Aun y así, estas relaciones eran todavía opacas para mí en aquella época.[8]

Más tarde, en el prólogo redactado en 1972 para la publicación de sus *Frühe Schriften,* Heidegger reitera esa idea al señalar que "también los primeros escritos muestran un inicio del camino todavía cerrado para mí en aquel momento: la pregunta por el ser en la figura del problema de las categorías, la pregunta por el lenguaje en la figura de la doctrina del significado".[9] A pesar del carácter "cerrado" u "opaco" de la tematización temprana, parece evidente que para Heidegger la problemática en torno del ser ya se hallaba desde el principio de su pensar.

A continuación, abordaré esta indicación mediante un análisis documentado a partir de publicaciones recientes. El objetivo del presente escrito no es rebatir lo señalado por Heidegger en 1953 y 1972, sino precisar esas observaciones que, a lo largo de años, se han transmitido y, en ocasiones, han llegado a ser un lugar común. La posibilidad de aclarar

[7] H-G Gadamer, *Ausgewälte Briefe Martin Heidegger an Hans-Georg Gadamer,* Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, 2005-2006, p. 38.

[8] M. Heidegger, *De camino al habla,* Barcelona, Serbal, 2002, pp. 69 y *ss.*

[9] M. Heidegger, *Frühe Schriften (1912-1916)* [ed. por H-F von Herrmann], Fráncfort del Meno, Klostermann, 1951, p. 55.

estos aspectos sucede actualmente a partir de la publicación completa de las primeras lecciones, de algunos epistolarios y de textos de juventud, así como cierta apertura al material inédito resguardado en archivos.[10] Con base en lo anterior, podremos preguntar lo siguiente: ¿se hallaba ya desde el inicio del filosofar heideggeriano la pregunta por el ser?

El ser en el inicio del camino

Tomemos como punto de partida lo que Heidegger señaló acerca de la lectura de la tesis doctoral de Franz Brentano:

> En el año 1907 un amigo paternal de mi pueblo, el futuro arzobispo de Friburgo de Brisgovia, Dr. Konrad Gröber, me puso en la mano la tesis doctoral de Franz Brentano *De la multiplicidad de significados del ente según Aristóteles* (1862) [...] La pregunta por lo simple de lo múltiple del ser, que en aquel entonces nació de manera todavía oscura, tambaleándose y desamparada seguía siendo a través de muchos vuelcos, caminos errados y perplejidades, el motivo incesante para el tratado *Ser y tiempo* que se publicó dos décadas después.[11]

El *pollachós legetai* del *tó on* aristotélico que Brentano analiza remite, en efecto, a los modos de hablar de lo que es, los cuales son señalados por Aristóteles en su *Metafísica* en diversas ocasiones: *katà tà schémata tón kategorión, katà dínamis è enérgeia, hos alethés è pseúdos* y *katà simbebekós.*[12] Todavía en 1914, Heidegger decide tematizar el ser de acuerdo con lo categorial, sentido que Aristóteles privilegiaba. Sin embargo, la elección del tema de la tesis de habilitación sobre "La doctrina de las categorías y el significado en Duns Escoto" no ocurre de manera directa a partir de la lectura de la citada obra brentaniana hecha en 1907. La documentación vigente nos muestra que Heidegger, después de haber estudiado dos años

[10] *Cfr*. Á. Xolocotzi, *Facetas heideggerianas*, Puebla, BUAP/Los libros de Homero, 2009; también, *Los demonios de Heidegger. Eros y Manía en el maestro de la selva negra*, Madrid, Trotta, 2011; de él mismo, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, México, BUAP/Ítaca, 2011; además, Alfred Denker y Holger Zaborowski [eds.], *Heidegger Jahrbuch* 1: *Heidegger un die Anfänge seines Denkes*, Friburgo, Alber, 2004; de ellos mismos, *Martin Heidegger un seiner Heimat*, Stuttgard, Klett-Cotta, 2005.

[11] István Fehér, "Der Junge Heidegger I.", en *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae, Sectio Philosophica et sociologica,* Budapest, MTA Filozófiai Intézet, 1990, pp. 163-184. Heidegger señaló esto mismo en otros lugares: M. Heidegger, *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 95; y "Carta al padre William Richardson", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13, Madrid, 1996, pp. 11-18.

[12] *Cfr*. Aristóteles, *Met*., IV, 1003 a 32 y *ss*.; VI, 1025 b 32 y *ss*. y IX, 1051 b34 y *ss*.

teología, se había inscrito en la Facultad de Ciencias y estaba interesado en cuestiones de lógica y matemática. De hecho, la elección de una temática histórica para la tesis de 1915 será, en el fondo, sugerencia de su maestro neokantiano, Heinrich Rickert, en 1914:

> Su valiosa sugerencia acerca de entender y evaluar a Duns Escoto con los medios de la lógica moderna me ha dado valor para retomar nuevamente un intento previo, aunque completamente inmaduro, sobre su "lógica del lenguaje". Mientras tanto he aprendido a ver que aquí en el fondo hay una verdadera *doctrina del significado,* la cual recibe nuevas luces a través de la confrontación con la doctrina del significado y las categorías especialmente del "empirismo trascendental.[13]

De este modo queda claro que, preguntando por la tematización del ser en sentido categorial, su tematización en la tesis de habilitación ocurre a través de sus intereses en la lógica, pero apegado aún a una noción tradicional y dogmática del ser.[14] En este sentido, no podríamos constatar ni la claridad en el acceso ni la guía temática en el preguntar que Heidegger adjudicará más tarde a su inicio en el pensar. Sin embargo, es evidente que hay un ámbito de interés más o menos preciso: la cuestión del ser en sentido categorial,[15] de la que se desprenderán interrogantes fundamentales que orientarán el camino hacia una radicalización en la pregunta por el ser.

No encontramos estas interrogantes en el trabajo asesorado por Rickert entre 1914 y 1915, sino en un capítulo añadido para la publicación de la tesis en 1916. Como Heidegger mismo señala en una carta, no se trata de un alejamiento de Rickert, sino de una problematización de lo trabajado en los capítulos anteriores.[16] En el capítulo añadido, Heidegger resume

[13] Á. Xolocotzi, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, p. 34.

[14] En este punto concuerdo con Vigo en que hablar de Heidegger como de "un pensador de un solo pensamiento", esto es, como el pensador de la pregunta por el ser, resulta muy apresurado. Sin embargo, Vigo reconoce que a lo largo del camino heideggeriano podemos ver que la problemática nuclear fue siempre "de uno u otro modo de carácter ontológico", a pesar de ello la problemática no debería ser simplificada de inmediato bajo el título de la pregunta por el (sentido del) ser. Estoy de acuerdo en que es necesario llevar a cabo diferenciaciones precisas al respecto, puesto que en este escrito Vigo parte de la relación de Heidegger con la lógica de la validez de Lotze y la continuación de ésta en la filosofía neokantiana de la escuela de Baden. *Cfr.* A. Vigo, *Arqueología y Aleteiología*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 291y *ss*.

[15] Al respecto, puede consultarse I. Fehér, *op. cit*., pp. 163-184.

[16] Qué tan marcada era la propuesta neokantiana en Heidegger en esos años se deja ver en el hecho de que el capítulo añadido debía "interesar especialmente" a Rickert, tal como Heidegger se lo hace saber en la carta del 28 de noviembre de 1916. *Vid.* M. Heidegger, *Briefwechsel 1912-1933 und andere Dokumente,* Fráncfort del Meno, Klostermann, 2002, p. 32. Conviene destacar que, en esa misma carta, Heidegger recuerda su intención de escribir

tres tareas respecto del problema de lo categorial. La primera, "la limitación de los diversos ámbitos del objeto en las regiones categorialmente irreducibles unas a otras",[17] sería la tarea fundamental que cumplió la tesis de habilitación concluida. Sin embargo, programáticamente quedan dos tareas pendientes: una, "la colocación del problema de las categorías en el problema del juicio y del sujeto"[18] y, otra, la interpretación de la historia como"un elemento determinante para el problema de las categorías".[19] Estas tareas pendientes son quizá las que pudieron haber abierto camino en el proyecto filosófico del joven Heidegger, pues no son anacrónicas, sino que se insertan en la confrontación filosófica en la que nuestro autor estaba inmerso ya en esos años.

La primera tarea, esto es, la colocación del problema de las categorías en el problema del juicio y del sujeto, debía examinar, de acuerdo con Heidegger, la relación entre las categorías y el juicio así como la relación entre las categorías y el sujeto. Mediante la tesis de Brentano, quedaba claro para Heidegger que las categorías y el juicio remitían a dos formas diferentes en las que se mostraba el *tó on* aristotélico: por un lado, como determinación más general de lo que es y, por otro, como lugar de la verdad, *alétheia*. La filosofía postaristotélica habría mantenido esta separación, que llegó a Descartes, fue problematizada por Kant y después por el mismo Brentano. Así, aunque Aristóteles había mantenido en el *pollachós legetai* la diferencia entre el *tó on* desde el ámbito de las categorías y el *tó on* desde el ámbito de la *dynamis* y *energeia*, Kant y Brentano, de modo radicalmente diferente, integrarán esto último en la dimensión categorial.[20]

Será quizá por el predominio de lo categorial en la tematización del *tó on*, que Heidegger se inserte en la problemática discutiendo el papel de la subjetividad y la historicidad. Así, la primera tarea que Heidegger propone podría parecernos ajena, pero, si la ubicamos en su contexto, resulta. El 10 de julio de 1915 nuestro autor dictó, en el seminario de su maestro Rickert, la ponencia "Pregunta y juicio". El título de su exposición remite a un rasgo fundamental del movimiento neokantiano de la escuela de Baden, donde Rickert era una de las figuras centrales.

En su *Lógica,* Windelband, maestro de Rickert, justifica el surgimiento del neokantismo justo a partir de elementos dejados de lado en la filosofía postkantiana, en especial, en el idealismo alemán. Para Windelband, Kant había fundado ya su sistema de las categorías en el sistema de los jui-

algo sobre Lask. Como sabemos, este proyecto no se llevó a cabo.

[17] M. Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 400.

[18] *Ibidem*, p. 401.

[19] *Ibidem*, p. 408.

[20] M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik IX. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft,* Fráncfort del Meno, Klostermann, 1990, pp. 9 y 45.

cios; sin embargo, la prioridad del juicio "fue tirada por la borda mediante el desarrollo de la doctrina de las categorías desde Fichte hasta Hegel".[21] Por ello, la pretensión de una lógica significa tanto para Windelband como para Rickert una doctrina del juicio.

Heidegger cuestiona la relación entre lo categorial y el juicio, lo cual significa, a la vez, problematizar la idea de subjetividad que se halla en la base. Esta idea de subjetividad se apoya en una interpretación del *cogito* cartesiano, cuya determinación central es la representación. Así pues, la primera tarea conducirá a Heidegger a revisar la apropiación del punto de partida moderno efectuada por la escuela neokantiana de Baden, y en especial por Heinrich Rickert.

El segundo problema señalado al final de la tesis de habilitación contiene la tarea de aclarar la relación entre la historia y las categorías. Con "historia", Heidegger no se refiere evidentemente a un tema aislado, sino que constituye "un elemento significativo para el problema de las categorías". El problema de la historización de lo categorial preocupó a Wilhelm Dilthey a lo largo de su preguntar filosófico. El trabajo de fundamentación de las ciencias del espíritu se enmarca, como sabemos, en una crítica directa a un rasgo de la subjetividad, que de cierta forma consideraba lo categorial como ahistórico. De esta forma, la segunda tarea conduce a Heidegger a retomar el trabajo de Dilthey y, al mismo tiempo, su crítica a una idea de sujeto moderno. La historización de lo categorial que Heidegger descubre en Dilthey es determinante para los intereses del joven filósofo, a tal grado que en una carta de 1917 (Pentecostés) a su esposa Elfride, Heidegger se referirá a un cierto alumbramiento: "Desde que enseño, he experimentado estas vueltas —hasta que el hombre histórico relampagueó ante mí este invierno".[22] Este destello se refleja ya en la línea interpretativa que anuncia en el prólogo de su tesis de habilitación, redactado en septiembre de 1916. Ahí, Heidegger señala su convicción de que "el carácter *cosmovisional* de la filosofía del valor [Rickert, por ejemplo] está llamado a ser un movimiento de vanguardia y de profundización del tratamiento de los problemas filosóficos. Su orientación *histórico-espiritual* otorga un suelo propicio para la configuración creativa de los problemas a partir de la intensa vivencia personal".[23] Carácter cosmovisional, orientación histórico-espiritual e intensa vivencia personal son elementos tanto rickertianos

[21] Wilhelm Windelband, "Logik", *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, *2*, 1904, p. 168.

[22] M. Heidegger, *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride*, Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 75.

[23] M. Heidegger, *Frühe Schriften,* p. 191.

como diltheyanos, en los que se apoya Heidegger y que le abrirán camino para su proyecto filosófico.

El carácter hermenéutico de la tematización ontológica

Sin embargo, no será sino hasta el semestre de posguerra [*Kriegsnotsemester*], lección de enero a abril de 1919, cuando Heidegger concretiza las tareas señaladas al final de la tesis de habilitación. El programa planteado en 1916 que buscaba pensar la relación entre lo categorial y la subjetividad, por un lado, y la historización de lo categorial, por otro, que a la vez condujera a una unidad filosóficamente pensada, se enfrenta a la necesidad de romper con la base sobre la que se intentaba establecer la relación. Por ello, busca un terreno que posibilite repensar la problemática en forma radical. En 1919, Heidegger alcanza ambos objetivos: el de proclamar la necesidad de romper con el ámbito teorético y, en ese rompimiento, el de arribar al campo en el que lo teorético mismo hunde sus raíces. En este sentido, para Heidegger no se trata de poner límites a las posibilidades de lo teorético, sino de profundizar en ello. Así lo había pensado ya desde 1917: "En este invierno he dicho que era absurdo poner límites al conocimiento, más bien, el conocimiento debe ser llevado a la mayor profundidad posible".[24]

Profundizar en el conocimiento conduce a romper con lo teorético y abrir el ámbito de lo preteorético. En 1919, lo expresa del siguiente modo: "Se ha de romper con esa primacía de lo teorético, pero no con *el* propósito de proclamar un primado de lo práctico o de introducir otro elemento que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teorético mismo y en cuanto tal remite a algo preteorético".[25]

El ámbito de lo preteorético es la *terra incognita* que Heidegger divisa. Esto lo descubrirá no mediante una intuición sensible o categorial, sino comprensiva en el entorno: "la vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprendedora, *hermenéutica*".[26] En la vivencia del mundo circundante, ocurre una intuición comprendedora donde lo entornado es aprehendido como significativo. En la lección de 1921-1922, expresa esto en los siguientes términos: "los objetos mundanos son vividos en el carácter de la significatividad".[27]

[24] M. Heidegger, *El concepto de tiempo (tratado de 1924)*, Barcelona, Herder, 2008, p. 74.

[25] M. Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 70 y *ss.*

[26] *Ibidem,* p. 141.

[27] M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung,* Fráncfort del Meno, Klostermann, 1985, p. 90.

La vivencia del entorno, mediante la intuición comprendedora y la significatividad, busca romper la relación entre percepción y conocimiento que predominaba en el ámbito teorético. De esta forma, Heidegger propone el énfasis en el ámbito preteorético como tarea radical de la filosofía:[28] "Nos movemos en la aridez del desierto con la esperanza de *comprender intuitivamente* y de intuir comprensivamente en lugar de *conocer* siempre cosas".

Este planteamiento de primavera de 1919 será matizado en el curso de invierno de 1919-1920, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, al señalar que la comprensión debe ser vista como intuición: "Todo comprender se lleva a cabo en la intuición".[29] La intuición comprendedora constituye, entonces, el elemento base para los subsecuentes análisis en torno del acceso filosófico al *Dasein,* en la terminología de *Ser y tiempo,* o a la vida fáctica en los términos de las lecciones previas. Así, a partir del descubrimiento de la esfera preteorética, la tematización fenomenológica adquirirá otro estatus. Se tratará de partir desde el ámbito preteorético comprensor: "El primer nivel de la investigación fenomenológica es el comprender (la totalidad del conocimiento fenomenológico es un nexo de estadios de la aprehensión y de la expresión)".[30]

Si para Heidegger el conocimiento fenomenológico en su totalidad parte de la comprensión, pero se dirige a la expresión, queda claro que lo aprehendido y expresado debe entenderse en el marco de la vivencia originaria del mundo circundante. La tematización de la vida y el vivenciar no son objetivados desde una vivencia reflexiva yuxtapuesta, sino que son aprehendidos originariamente en esta vivencia precisamente por la estructura misma del comprender. Así lo señala Heidegger al indicar la relación

---

[28] En los primeros parágrafos de *Ser y tiempo,* destacará el papel que desempeña esta intuición comprendedora, analizada como una categoría perteneciente al *Dasein*. La comprensión, tal como es ponderada en este libro, no es ningún modo específico de trabajo de un ámbito del saber, como son las ciencias del espíritu, sino se trata de una determinación ontológica del ser humano visto en su base como *Dasein,* y no simplemente como *animal rationale*. Con la vivencia del mundo circundante o entorno, Heidegger rompe con la idea de ser, en general, heredada de la tradición, donde el *Dasein* era una cosa más en el "mundo", cuya base era la *aisthesis*, la percepción, como primer acceso al mundo. La vivencia del mundo circundante muestra otra manera de acceder al ser y al mundo; ello sólo es posible en tanto que ya se ha llevado a cabo una transformación de la esencia del ser humano, ahora ya no visto como razón perceptiva, sino como *Dasein* comprendedor de ser. Podemos concluir que, si a la base del ser humano como *animal rationale* se hallaba la percepción, a la base del ser humano como *Dasein* se halla la comprensión.

[29] M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Fráncfort del Meno, Klosterman, 1992, p. 240.

[30] *Ibidem*, p. 237.

entre aprehensión y comprensión: "La estructura del comprender puro mismo como modo de aprehensión de las vivencias".[31]

El paso a la expresión será caracterizada por Heidegger en esas primeras lecciones como "interpretación" y ésta, de acuerdo con la lección de 1919-1920, no es otra cosa que una "intensificación del comprender".[32] Así, hacer expreso o interpretar no es ningún elemento que se sobreponga al comprender, sino que construye un determinado ver hacia, el cual nace de un estar orientado, de una aprehensión. Por ello, ya en su último curso como *Privatdozent* en Friburgo, indicará que "el ver hacia surge de un estar orientado en torno a los entes, de un estar ya familiarizado con lo ente".[33] Con esto, Heidegger delineará lo que más tarde será conocido como el carácter hermenéutico de su fenomenología al señalar en *Ser y tiempo* que la interpretación es el desarrollo mismo de la comprensión.[34]

Conclusiones

Como hemos visto, el descubrimiento del ámbito preteorético de las tempranas reflexiones filosóficas que Heidegger plasmará en *Ser y tiempo* no es azaroso, sino que se entiende a partir de su programa filosófico de 1916, en donde nuestro autor ya tiene como contrapartes a Heinrich Rickert, Wilhelm Dilthey y Edmund Husserl.

La dimensión preteorética será el ámbito determinante para el despliegue de *Ser y tiempo,* en la medida en que proporciona el terreno que escapa a la causalidad de las ciencias y a su respectiva aprehensión teórico-cognoscitiva. Como sabemos, esta posibilidad fue tematizada por Dilthey, en sus consideraciones en torno del ámbito de la comprensión de las ciencias del espíritu, así como por los neokantianos de Baden y en especial por Rickert, al pensar el ámbito trascendental del valor. Tanto la comprensión diltheyana como la valoración rickertiana apuntaban a un ámbito subjetivo que se escapaba a toda explicación causal. Si la explicación causal de las ciencias naturales dependía fundamentalmente de las posibilidades abiertas por el dominio teorético de la representación moderna, entonces la posibilidad de hablar de un conocimiento no causal explicativo, sino más bien comprensivo, exigía el rompimiento con la representación moderna y la apertura de otros modos de conocer como el "conocimiento de lo preteorético".

[31] *Ibidem*, p. 138.

[32] *Ibidem*, p. 186.

[33] M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999, p. 99.

[34] M. Heidegger, *Ser y tiempo,* p. 172.

De esta manera, Heidegger descubre en la autognosis de la comprensión de la vida en Dilthey, y en la toma de posición valorativa en torno de los juicios en Rickert, posibilidades de tematización que rompían de alguna forma con la tradición teorética en la que se movía tanto el positivismo como algunas líneas apegadas a la herencia moderna.[35] Frente al dominio de la representación y su acceso teórico-cognoscitivo, se abre la posibilidad de un conocimiento preteorético-práctico. Dilthey buscará a lo largo de su obra concretar su proyecto de una crítica de la razón histórica, mientras que Rickert ubicará al conocimiento más bien en el ámbito de la razón práctica.

Las posibilidades radicales de un tratamiento de la subjetividad, tal como Heidegger las ve en Dilthey y Rickert, se verán transformadas mediante la intervención fenomenológica. Que Heidegger vea con "ojos fenomenológicos" la posibilidad de una filosofía práctica, ya lo había notado Husserl. Así lo señala en 1922, en una carta a Natorp: "Su forma de ver, de trabajar fenomenológicamente y el campo mismo de sus intereses —nada de eso está tomado simplemente de mí, sino que [está] arraigado en su propia originalidad […] Él habla sobre aquello que la investigación profunda prospectiva y fenomenológica de las ciencias del espíritu le enseña".[36]

Así, queda claro que la pregunta por el ser, presente ya de alguna manera en la figura de la tematización categorial en 1916, se transforma debido a las discusiones contemporáneas en las que Heidegger interviene de 1916 a 1919. Por ello, no podría sostenerse sin más la aseveración que el mismo Heidegger hace acerca de cómo llegó a la pregunta por el ser, en la que ubica el surgimiento de dicha pregunta, desde los inicios de su pensar.[37] Como ya hemos delineado, se trata de un camino con atajos y desviaciones que confirman el intenso trabajo pensante de Heidegger, y quizá de todo filosofar.[38] Sin embargo, conviene tener en cuenta que la publica-

[35] *Cfr.* Á. Xolocotzi, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger,* México, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana, 2007.

[36] E. Husserl, *Briefwechsel,* V: *Die Neukantianer,* Dordrecht, Kluwer, 1994, p. 150.

[37] En el presente trabajo, he dejado de lado la apropiación de Aristóteles efectuada por Heidegger a partir de 1921. Para ello, puede consultarse la obra pionera de mi amigo Franco Volpi, en especial "Heideggers Verhältnis zu Brentanos Aristoteles Interpretation", *Zeitschrift für philosophische Forschung,* núm. 32, 1978, pp. 254-265; *Heidegger e Aristotele*, Padua, Daphne, 1984; *Dasein comme praxis. L'assimilation et la radicalization heideggérienne de la philosophie pratique d' Aristote*, en *Heidegger et l'idee de la phénomenologie*, La Haya, Nijhoff, 1988; "Sein und Zeit: Homologien zur 'Nikomachischen Ethik'", *Philosophisches Jahrbuch,* núm. 96, 1989, pp. 225-240; *cfr.*, también, Á. Xolocotzi, "¿Por qué Heidegger lleva a cabo una rehabilitación de la *phrónesis* aristotélica?", *Tópicos,* número 37, diciembre, 2009, pp. 117-133.

[38] En este punto, tal vez conviene recordar el modo de proceder aporético de Aristóteles, quien en el Libro VII de su *Metafísica* remite al preguntar de la *prote philosophía* en su

ción de *Ser y tiempo* no constituye la estabilidad del pensar heideggeriano. Lo que ahí se despliega consiste más bien en una serie de elementos que Heidegger difícilmente aprehendió. En 1953, así lo redactaba: "Quizás el defecto fundamental de mi libro *Ser y tiempo* sea que me haya atrevido a ir demasiado lejos demasiado temprano".[39]

Visto en retrospectiva, el hecho de "ir demasiado lejos demasiado temprano" motivará lo que conocemos como el paso de la ontología fundamental al pensar ontohistórico; pensar que se ha resumido en el término *Kehre* ("giro").[40] No es el momento para hablar de ello, sin embargo, concluyamos diciendo que el paso a la obra posterior fue fruto de una relectura de lo plasmado apresuradamente en *Ser y tiempo*.[41] Heidegger mismo ya lo había observado y señalado en diversas ocasiones, por ejemplo en 1941:

> Sobre *Ser y tiempo*: (Con esto no está dicho que *'Ser' y Tiempo* sea para mí mismo una cosa del pasado; todavía en el presente no he "avanzado más", y ello incluso por saber cada vez más claramente que no debo ir "más allá"; pero tal vez me he aproximado un poco más a lo intentado en *'Ser' y Tiempo*.) […] Diferenciamos por ello la necesidad designada con el nombre " 'Ser' y Tiempo" y el "libro" así titulado. ("'Ser' y Tiempo" como nombre de una apropiación [*Ereignis*] en el Ser mismo. "'Ser' y Tiempo como fórmula de una reflexión al interior de la historia del pensamiento. "'Ser' y Tiempo" como título de un tratado que intenta una realización de ese pensar). Que ese libro tiene sus fallas, es algo sobre lo cual sé unas cuantas cosas. En esto ocurre como al ascender una montaña que no ha sido escalada aún. Como ella es empinada y desconocida al mismo tiempo, el que asciende viene a veces a despeñarse; el caminante se ha extraviado de pronto. A veces se desploma también, sin que el lector se dé cuenta de ello, pues los números de las páginas siguen adelante; en esta empresa uno puede desplomarse incluso muchas veces.[42]

---

complejidad: "Con que la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética." *Met.*, VII, 1028 b 2 y *ss*.

[39] M. Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 2002, p. 71.

[40] *Cfr.* Á. Xolocotzi, *Fundamento y Abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, México, Porrúa (en prensa), 2011.

[41] Heidegger así lo da a entender en diversas cartas. Por ejemplo, en septiembre de 1932 escribe a Elisabeth Blochmann: "Por el momento estoy estudiando mis manuscritos, esto es, me leo a mí mismo, y debo decir que esto, en lo positivo y en lo negativo, es mucho más fructífero que otras lecturas […] Ya hay especulaciones y se hacen discursos sobre el hecho de que estaría escribiendo *Ser y tiempo II*. Está bien. Sin embargo, puesto que *Ser y tiempo I* ha sido para mí un camino que me ha llevado a alguna parte, pero que ahora no está siendo recorrido y ya está cubierto de vegetación, no puedo en absoluto escribir *Ser y tiempo II*. Tampoco estoy escribiendo otro libro". M. Heidegger y Elisabeth Blochmann, *Briefwechseln 1918-1969,* Marbach, Deutsche Schillergesellschaft, 1990, p. 53 y *ss*.

[42] M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, Caracas, Monte Ávila, 1996, pp. 234 y *ss*.

De este modo, *Ser y tiempo* se constituye no sólo en la obra central considerándola retrospectivamente con miras al trabajo inicial de Heidegger, sino también viéndola en prospectiva de su filosofía posterior. Así, a pesar de algunos intentos de simplificación,[43] podemos, no obstante, confirmar aquello en lo que ya von Herrmann ha insistido: *Ser y tiempo* es y seguirá siendo la obra capital de Martin Heidegger.[44]

[43] Baste recordar lo que Gadamer escribió alguna vez respecto de su apreciación de *Ser y tiempo*: "De forma diferente a la común debemos ver a *Ser y tiempo* como una publicación montada muy rápidamente, en la cual Heidegger, en contra de sus intenciones más profundas, nuevamente se amolda a la autoconcepción trascendental de Husserl […] De cualquier modo, la historia del origen de *Ser y tiempo* fue una historia de verdadera improvisación —obviamente sobre la base de una preparación suficiente". H-G Gadamer, "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", *Dilthey-Jahrbuch,* núm. 4, 1986-1987, pp. 13-26). Figal sigue esta misma interpretación; *cfr*. Á. Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, p. 67.

[44] F.W. Herrmann, *Subjek und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1985; de él mismo, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterun von "Sein und Zeit" vol. 1: "Einleitung": Die exposition der Frage nach dem Sinn von Sein,* Fráncfort del Meno, Klostermann, 1987; y, también de él, *Hermeneutik und Reflexion*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 2000.

LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL SER

Pilar Gilardi*

RESUMEN: El punto de partida de *Ser y tiempo* es la pregunta por el sentido del ser. De acuerdo con Heidegger, la tradición filosófica al preguntarse por el ser lo ha hecho en otros términos que suponen la confusión del ser con el ente. La pregunta "¿qué es el ser?" resulta, desde su formulación, problemática. Es necesario volver a plantearla. De esta reformulación nace el desplazamiento del ¿qué? al sentido, esto es, de la pregunta ¿qué es el ser? a la pregunta por el sentido del ser. Sentido que se revelará como tiempo.

ABSTRACT: The starting point of *Being and Time* is the question for the sense of being. According to Heidegger, the philosophical tradition had posed such question in different terms that entails the confusion of the being for the entity. The very formulation of the question "what is the being?" is problematic. It seems mandatory to pose it again. From this reformulation a movement happens which goes from the what to the sense, that is, the movement goes from the question for "what is the being?" to the question for the sense of the being. Such sense will be revealed as time.

* Escuela de Filosofía, Universidad Panamericana, México.

Palabras clave
Dasein, tiempo.

Keywords
Dasein, time.

La reelaboración de la pregunta por el ser

Al principio de *Ser y tiempo*, Heidegger explicita el propósito del tratado: la pregunta por el sentido del ser. Sin embargo, suele suceder que al enfrentarnos a esta obra, en extremo compleja, tal comienzo, como está expresado, nos pasa inadvertido. Sabemos que Heidegger se propone hacer una ontología, pero no siempre queda claro qué comprende con dicho término. La pregunta por el sentido del ser constituye el punto de partida y la plataforma de *Ser y tiempo* y de la concepción heideggeriana del ser.

La pregunta por el sentido del ser, y no ya la pregunta qué es el ser, determina las coordenadas desde las cuales se constituye el pensamiento heideggeriano. Estas coordenadas no son las mismas que determinaron el pensamiento de la tradición. Resulta imprescindible no perder de vista que para Heidegger la filosofía debe comprenderse como fenomenología. La pregunta por el ser, desde este horizonte, no debe partir de la realidad como algo que está aguardando ser conocido con independencia del sujeto; tampoco puede partir del sujeto como algo aislado del mundo, sino desde el ámbito de la manifestación y el encuentro; por ello, la manera legítima de comprender el ser es como fenómeno. Pero, además de señalar que el encuentro resulta esencial como punto de partida, Heidegger señala que éste se caracteriza por el sentido. De ahí la transformación de la fenomenología reflexiva en fenomenología hermenéutica y el reconocimiento del *Dasein* y de la analítica existencial como punto de partida de la ontología. Porque la pregunta por el ser se realiza en el *Dasein*; lo hace desde el ámbito de la comprensión y, por ende, del sentido. Preguntar por el ser es preguntar, como señala Heidegger, qué queremos decir con dicha expresión. Entonces, debe formularse como la pregunta por el sentido del ser. Vayamos por pasos.

La denuncia heideggeriana sobre el olvido del ser se efectúa en las primeras líneas de *Ser y tiempo*. Después de citar *El sofista* de Platón,[1] Heidegger

[1] "Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión '*ente*'; en cambio, nosotros creía-

se pregunta si, a pesar de la familiaridad con la que nos movemos al utilizar la expresión "ente", comprendemos dicho término: "¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra 'ente'? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo *la pregunta por el sentido del ser*".[2] Heidegger continúa: "¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión 'ser'? De ningún modo".[3] Pero ¿a qué se debe este olvido?, ¿en qué consiste el llamado olvido del ser? La pregunta por excelencia de la filosofía ha sido la pregunta por el ser, pero en el camino del pensar, al preguntarse por el ser, la filosofía ha respondido una y otra vez, por medio del ente. De esta manera, se ha terminado por identificar al ser con el ente. Esta identificación nos ha colocado en el predominio de lo ente. La consideración exclusiva de lo ente que nace de esta identificación acaba por olvidar la llamada diferencia ontológica. Así pues, "olvido del ser" no deja de significar "olvido de la diferencia" y, en este sentido, volver a plantear la pregunta por el ser, en realidad es volver a plantear la pregunta por esta diferencia principal. Pero, en sentido estricto, ¿qué significa esta diferencia?, ¿cómo debemos entender "diferencia"? Cuando decimos *el ser no es ente*, con ello queremos decir: el ser no es una esencia determinada, una *quididad*, no es algo.

Sin embargo, afirmar que *ser* y *ente* no son lo mismo, y con ello afirmar la diferencia ontológica, no debe sugerirnos que, por un lado, estaría el ser —que, a su vez, es comprendido como algo— y, por el otro, los entes —que también son algo—. Ser es ser del ente,[4] por lo tanto la diferencia no refiere a la, por así decir, distinción o separación entre un ámbito y otro: no se trata de reinos o lugares distintos. No se alude a la diferencia entre *esto* y *esto otro*, como si con el término diferencia refiriéramos una relación de índole comparativa. Cuando hablamos de diferencia entre *ser* y *ente*, como no se trata de dos ámbitos distintos, aludimos justamente a la diferencia misma. Diferencia que compete al ser mismo, y de la cual brota la posibilidad de hablar de lo ente. Por esta diferencia "intrínseca" al ser, podemos hablar de *ser* y *ente*. Ya que esta diferencia compete al ser mismo,

mos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía." Martin Heidegger, *Ser y tiempo* [trad. de Jorge Eduardo Rivera], Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002. p. 23. En adelante, la abreviatura *SZ* refiere la versión alemana, M. Heidegger, *Sein und Zeit* , Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001.

[2] *Idem*;. "Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort 'seiend' eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, *die Frage nach dem Sinn von Sein* erneut zu stellen", *SZ*, p. 1

[3] *Idem*; "Sind wir denn heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck 'Sein' nicht zu verstehen? Keineswegs", *SZ*, p.1.

[4] *Cfr. ibidem,* pp. 27, 29 y 32; "Sein ist jeweils das Sein eines Seienden", *SZ*, pp. 4, 6, 9.

comprendemos entonces que por diferencia ontológica no nos referimos al *reino del ser* y el *reino de lo ente*.

Por ello, como dijimos antes, cuando Heidegger habla de *olvido del ser*, cuando afirma que el ser ha sido olvidado en favor del ente, bien podría decirse que olvido del ser es *olvido de esta diferencia*, la cual procede del ser mismo.

¿Cómo debemos entender este "procede" del ser mismo o este "intrínseco" al ser mismo? Lo primero que habría de decirse es que el olvido del ser, esto es, el olvido de la diferencia, está lejos de ser el resultado de una operación mental, o de una elección, como si a lo largo de la historia del pensamiento se hubiera elegido voluntariamente, en determinado momento, preguntarse por el ente y dejar a un lado el ser. En la medida en que el olvido procede del ser mismo, se quiere poner de manifiesto que el ser se resiste a ser interpretado como ente; ello significa que de ninguna manera se presenta como tal. Por el contrario, el ser es lo que se oculta en favor del ente. Por lo tanto, cuando decimos que la diferencia o el olvido del ser procede de este mismo, estamos afirmando que el olvido resulta de esta retracción inicial. El ser mismo lleva consigo este olvido, en él mismo está ese olvido. Así, podemos afirmar que sólo es posible reiterar la pregunta por el ser en cuanto tal desde la consideración de esta retracción inicial, de esta negatividad intrínseca, que consiste en el solidario no aparecer del aparecer y que, como se verá, no refiere a otra cosa, sino a la comprensión del ser como fenómeno.[5]

Del reconocimiento de este olvido inicial nace la necesidad de volver a plantear la pregunta por el ser, pero este "volver a plantear la pregunta por el ser" supone una reelaboración de la pregunta tal como se ha planteado. Ésta ha sido expresada así: ¿qué es el ser? Tal forma de plantear la pregunta responde ya a una determinada noción de ser que conduce a la identificación del ser con el ente. En efecto, a la pregunta ¿qué? corresponde una respuesta determinada. Cuando preguntamos ¿qué es esto?, la respuesta es aquella que expresa la esencia, la determinación de la cosa en cuestión. De tal for-

[5] La comprensión del llamado "olvido del ser" como procedente del ser mismo y la consecuente interpretación del ser como fenómeno está ya en el propio Heidegger. La lectura de Arturo Leyte al respecto nos parece iluminadora, pues hace relevante la idea de que dicho olvido debe interpretarse como un "olvido inicial"; de tal manera se hace explícito el vínculo entre "olvido del ser" y "fenómeno". Desde la comprensión de este "olvido inicial", que también puede denominarse "retracción" o "desistencia", adquiere pleno sentido la noción de "fenómeno" que Heidegger propone y el hecho de que la ontología sólo pude ser comprendida como fenomenología. A nuestro parecer, sólo desde este horizonte es posible también sostener que la filosofía heideggeriana puede llamarse a sí misma "fenomenología." *Cfr*. Arturo Leyte, *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005; también del mismo autor, "Silencio y olvido como constituyentes de la filosofía", *Revista de filosofía*, Universidad Iberoamericana, número 118, México, enero-abril, 2007.

ma, el “qué” de la pregunta no es de ninguna manera neutro o indiferente, sino que guía y define ya desde el preguntar mismo lo que se pregunta y la respuesta correspondiente. El planteamiento hermenéutico enfatiza la naturaleza del preguntar: toda pregunta lleva en germen ya la “respuesta” a lo que se pregunta; en el modo de formular la pregunta aquello que se pregunta ya está, de alguna manera. Por ello, en el caso de la pregunta por el ser no sólo será necesario volver a plantearla, sino replantearla, porque en el planteamiento mismo se expresa ya la noción de ser que “está en juego”.

De tal forma, la pregunta ya no puede ser formulada como ¿qué es el ser?, pues en ésta el ser queda identificado con una esencia determinada, con un ente. La pregunta —tal como lo propone el propio Heidegger— deberá plantearse en otros términos, esto es, como la pregunta por el sentido del ser. La reelaboración de la pregunta pone de manifiesto dos cuestiones fundamentales: por un lado, el énfasis que Heidegger hace en la pregunta misma y, por el otro, el desplazamiento del ser al sentido.

Detengámonos ahora en la primera cuestión: la necesidad de volver a plantear la pregunta por el ser, como pregunta por el sentido del ser, supone para Heidegger reflexionar sobre el preguntar mismo. La pregunta como único punto de partida posible supone ese campo abierto del que todo pensar debe partir: el ámbito del preguntar como tal es el de la apertura. En la pregunta no se ha determinado nada, preguntar no es sentenciar. La pregunta como modo de acercarse o abordar la cuestión responde a la cuestión misma; en otras palabras, no es un modo meramente gramatical que expresa algo *sobre* algo, sino que “brota” de la cuestión misma. En la pregunta se expresa la cuestión como camino, trayecto, tránsito. Que en ella vaya de algún modo lo que se pregunta implica, por un lado, la referencia a un contenido, pero de manera simultánea al modo mismo expresado por la cuestión. En realidad, de la consideración del preguntar como tal se deriva una noción específica de filosofía, entendida como camino, como pregunta que se reitera.

Cuando afirmamos que toda pregunta presupone de algún modo aquello que pregunta, queremos decir que en todo preguntar hay una precomprensión de lo que se pregunta. Tal precomprensión guía y determina el preguntar. Así, la descripción sobre la estructura formal del preguntar que Heidegger realiza en el segundo parágrafo de *Ser y tiempo* no tiene como propósito una investigación de orden puramente formal o lógica, porque a partir de dicha descripción se pone de manifiesto que todo preguntar es un buscar, y éste no se da desde la nada: las preguntas no surgen del vacío, sino que brotan de cierta comprensión en la que ya siempre nos movemos, la cual posibilita el preguntar mismo, lo dirige y determina.[6] Justamente, por-

[6] *Cfr*. M. Heidegger, *Ser y tiempo,* p. 28; *SZ*, p. 5.

que desde siempre nos movemos en "algo", esto es, en el mundo, pueden surgir preguntas y posibles respuestas. De esta manera, puede afirmarse que todo preguntar se halla condicionado por aquello sobre lo que se pregunta. En la pregunta está ya de algún modo lo preguntado.

Pero, en sentido estricto, lo implícito en todo preguntar es cierta precomprensión del ser. En efecto, siempre que pregunto por esto o aquello, el *es* se encuentra precomprendido, pero como lo que no se hace relevante. Además, en mi relación con el mundo el ser no comparece, yo no trato con *algo* que puedo denominar *ser*.[7] Cuando pregunto ¿qué es A?, lo relevante es A; lo que quiero saber, por decirlo así, es A. ¿Qué sucede entonces cuando de lo que se trata es justamente de la pregunta por ese *es* que, como hemos dicho, no es relevante, que se sustrae en favor de esa A, B o C? ¿Preguntar por él y colocarlo en el lugar de ese algo preguntado no sería hacer de él un ente?, ¿no es eso justo lo que ha hecho la tradición, lo que antes hemos llamado olvido del ser?

La cuestión no resulta sencilla, porque ese *es*, que consiste en no hacerse relevante, en no-aparecer, es precisamente lo que hay que formular. Y ¿cómo formularlo respetando su no-relevancia? Sólo reelaborando la pregunta: si, como dijimos antes, a la pregunta ¿qué es? necesariamente se responde con un contenido determinado, una esencia o *quididad*, que implica hacer del ser un ente, entonces se hace obligatorio modificar la pregunta misma. Justo porque el ser no es un ente, la pregunta será desplazada entonces al ámbito del sentido, que ahora habremos de tratar.

El desplazamiento del *ser* al *sentido*

Hemos mencionado que la diferencia ontológica parte del reconocimiento de que el ser del ente no es él mismo un ente, aunque siempre se dice de un ente. La tradición ha vinculado siempre la noción de ser con la de principio. La noción de principio puede entenderse de distintas maneras: como punto de partida o causa; también como lo constitutivo de cada ente,

[7] Kant expresó que el ser no es *algo* que *aparece* al afirmar "ser no es un predicado real". Ángel Xolocotzi recuerda el significado de dicha sentencia: "A partir de esto se puede comprender bien la expresión de Kant: *Ser no es un predicado real del objeto*, ya que éste no pertenece realmente al contenido cósico (qué) de una cosa. El ser en un sentido precrítico fue visto como una determinación perteneciente a la cosa. Sin embargo, para Kant, ser no es cósico, no es objetual. Más bien, para Kant, ser como existencia o como posición absoluta debe ser entendido 'en referencia a la facultad de nuestro entendimiento'; debe ser visto, pues, como ser-posible, ser-real o ser-necesario. Y esto significa verlo como modalidad." *Vid.* Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, México, Plaza y Valdés, 2004, p. 86

como aquello que determina al ente en cuanto ente.[8] De estas distintas significaciones de principio se ha derivado la noción de *eidos*, substancia y, más tarde, a ojos de nuestro autor, la de sujeto. Tales significaciones son sólo distintas maneras de identificar el ser con lo ente. En todas predomina la noción de principio como fundamento y —en tanto fundamento— aquello que prevalece, que permanece. De tal forma, en todas ellas la cuestión del principio ha sido desvinculada del tiempo. Pero, entendido así, se pierde la significación originaria de principio como aquello que determina sin ser en sí mismo determinación (si principio fuera no aquello que determina, sino lo determinado, estaría en peligro toda la cuestión de la plurivocidad del ser).

Replantear la pregunta por el ser sin hacer de él un ente implicará por ello desplazar la cuestión al ámbito de la no determinación: ser y principio ya no entendidos como algo, sino como lo indeterminado. Por "indeterminación" no debemos entender lo vago o difuso, ya que esta acepción de indeterminación es la que el propio Heidegger critica al inicio de *Ser y tiempo*.[9] "Indeterminación" tampoco alude a la idea de ser sin predicados, sino a la noción de ser como posibilidad, como lo no definido ya, y de una vez por todas. Esto es, como lo que no puede identificarse con lo que está ahí, como *algo*. Justamente porque "ser" no es algo, Heidegger hace relevante en *Ser y tiempo* la constitución temporal del ser. El tiempo resulta lo absolutamente no capturable; en este sentido, lo absolutamente no "entificable".

Ahora bien, hemos mencionado que la sentencia "ser es a diferencia de lo ente" no significa que el ser esté por encima o por debajo de los entes, sino que *ser* consiste en este permanente conflicto entre aparecer y retracción, que constituye el fenómeno.[10] La consideración del ser como lo que

---

[8] *Cfr*. Aristóteles, *Met.*, V 1, 1013a17-23: "En otros tantos sentidos se habla también de 'causas', ya que todas las causas son principios. Y ciertamente lo común a todo tipo de principios es ser lo primero a partir de lo cual algo es, o se produce, o se conoce. Y de ellos, unos son inmanentes y otros extrínsecos, y de ahí que principio sean la naturaleza y el elemento, el pensamiento y la voluntad, la entidad y el para-qué. Y es que el bien y la belleza son principio, en muchos casos, tanto del conocimiento como del movimiento." (Sobre la noción de "causa" y "principio" en Aristóteles, *vid.* la nota del traductor, pp. 206-207).

[9] *Cfr*. M. Heidegger, *Ser y tiempo,* §1, p. 26; *SZ*, p. 3, donde describe los tres prejuicios según los cuales no es necesario volver a plantear la pregunta por el ser. En específico, nos referimos aquí al primero de ellos: *el ser es el concepto "más universal"*. Para un análisis más detallado de estos prejuicios, *cfr*. Á. Xolocotzi, *Subjetividad radical y comprensión afectiva*, México, Plaza y Valdés, 2007, §17 y 18.

[10] Veámos lo que el propio Heidegger nos dice a propósito de dicha noción en el §7 de *Ser y tiempo,* p. 58; *SZ*, p. 35: "¿A qué se debe llamar "fenómeno" en un sentido eminente? […] Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo

se retrae y del ente como lo que comparece, es justo eso, una consideración. Por ende, sería equivocado comprender el aparecer y el desistimiento en términos autónomos o absolutos. El énfasis está en el conflicto mismo. Se trata de lograr captar que eso que llamamos "ser" es esta tensión, este conflicto entre aparecer y desistencia. Sólo en este sentido podemos afirmar que ser es la diferencia misma, esto es, la imposibilidad de identidad comprendida como lo que es igual a sí mismo. En la medida en que ser no es ente, no es posible identificarlo con lo que aparece, aunque tampoco sería posible hacerlo con la absoluta retracción. Podemos decir que permanente conflicto es otro modo de decir permanente diferencia. La llamada diferencia ontológica no es otra cosa que esta diferencia fundamental que consiste en el permanente aparecer y desistir.

Para ser fiel a este conflicto, debe situarse la pregunta por el ser fuera del campo de lo ente: así es como "ser" se comprende como ámbito del sentido, es decir, como el horizonte mismo, o fondo, desde el cual se entiende el ser de la única manera en que es posible hacerlo —para no reducirlo a lo ente—, es decir, como sentido. Así, con el término "sentido" no se alude a esto o aquello; "sentido" no es una cosa, sino el ámbito de la posibilidad, horizonte o fondo.[11]

Al desplazar la pregunta al orden del sentido, se está desplazando al orden de lo no-ente; se desplaza al orden no de *lo que* aparece, sino de lo que permite la aparición, esto es, al fondo, al horizonte desde el cual… El acento está en el "desde", y éste resulta imposible de ser capturado como algo. Lo que deseamos expresar es que el ente comparece siempre desde el sentido, que se revelará como tiempo. En efecto, el tiempo es ese horizonte o fondo desde el cual comparece lo que es. El ente no es comprensible fuera del horizonte temporal; por ello, la comprensión del ser, es decir, el sentido

---

tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento.". Respecto del término "fenómeno", Leyte afirma: "La filosofía, que aquí se llama 'ontología fundamental', es la encargada de revelar que además de ese predominio óntico, que es lo único que aparece a la vista, se esconde el ser, pero no como algo que finalmente y después de un esfuerzo analítico, de naturaleza moral o cognoscitiva, vaya a aparecer descubierto, sino precisamente como ese encubrimiento que resulta inherente a la manifestación de cada cosa: si lo ente es lo que aparece, el ser es lo que desaparece en ese aparecer, esa retracción que acompaña como una sombra toda visión, pero que es la única sombra que merece el nombre de fenómeno. 'Fenómeno', así, es el propio no aparecer o no-manifestarse que *constituye* a todo lo que aparece y se presenta." A. Leyte, "Heidegger: la metafísica del Dasein", en Juan José García Norro y Ramón Rodríguez [eds.], *Cómo se comenta un texto filosófico*, Madrid, Síntesis, 2007, pp. 177-178.

[11] "Sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es." *Cfr*. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 341. "Sinn bedeutet das Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann", *SZ*, p. 324.

del ser descansa siempre en el tiempo, dice siempre relación a él. En efecto, comprendemos el ser desde el tiempo cuando lo interpretamos desde el acto o la potencia, desde la substancia y los accidentes, la necesidad y la contingencia. Todos éstos son modos del tiempo, se dicen desde él. En resumen: lo que hace posible la comprensión (el sentido) del ser es el tiempo.[12]

Desplazar la pregunta por el ser al ámbito del sentido, además de permitir la no entificación del ser, implica —y esto resulta fundamental— la consideración del *Dasein*, como punto de partida de la filosofía. De esta manera, en definitiva, Heidegger se coloca fuera de la dicotomía sujeto-objeto. El *Dasein* se comprende como *el Ahí del ser,*[13] es el lugar del sentido; es el horizonte o fondo desde el cual emerge, comparece lo que es. Y en la medida en que también hemos afirmado que este horizonte, a ojos de nuestro autor, no es otra cosa que el tiempo, y si seguimos de cerca el razonamiento, podemos entonces afirmar que el *Dasein* mismo es tiempo. Nótese la simultaneidad que lleva consigo el análisis. La pregunta por el ser se ha desplazado al sentido, única forma de preguntar por el ser sin hacer de este mismo un ente; al preguntarnos por el sentido, se ha puesto de manifiesto su carácter de horizonte o fondo con el que ha sido distinguido el sentido, el tiempo mismo. El tiempo es ese horizonte que hace posible la comprensión del ser: el ser sólo puede comprenderse desde el tiempo. Pero también hemos afirmado que el *Dasein* comprendido como el *Ahí del ser* es el lugar del sentido, por lo tanto, él mismo deviene este horizonte, que ha sido entendido como tiempo.

La pregunta por el sentido del ser y no ya la pregunta por el ser, que había encontrado formulación y respuesta en la tradición, será justamente la pregunta de la llamada así por Heidegger "ontología fundamental", que

[12] "El tiempo deberá ser sacado a luz y deberá ser concebido genuinamente como el horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo […] Si el ser debe concebirse a partir del tiempo, y si los diferentes modos y derivados del ser sólo se vuelven efectivamente comprensibles en sus modificaciones y derivaciones cuando se los considera desde la perspectiva del tiempo, entonces quiere decir que el ser mismo —y no sólo el ente en cuanto está 'en el tiempo'— se ha hecho visible en su carácter 'temporal'. Pero en tal caso, 'temporal' no puede ya significar solamente 'lo que está en el tiempo'". *Cfr. ibidem*, pp. 41-42. "Unter Festhaltung dieses Zusammenhangs soll gezeigt werden, dab das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, *die Zeit* is. Diese mub als der Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen werden […] Wenn Sein aus der Zeit begriffen werden soll und die verschiedenen Modi und Derivate von Sein in ihren Modifikationen und Derivationen in der Tat aus dem Hinblick auf Zeit verständlich werden, dann ist damit das Sein selbst –nicht etwa nur Seiendes als 'in der Zeit' Seiendes, in seinem 'zeitlichen' Charakter sichtbar gemacht. 'Zeitlich' kann aber dann nicht mehr nur besagen in 'der Zeit seiend'", *SZ*, pp. 17-18.

[13] *Cfr. ibidem,* p. 157; *SZ*, pp. 132-133.

consistirá en mostrar que la cuestión del ser sólo puede abordarse, en un primer momento, desde la analítica del *Dasein*.[14]

Analítica que se mueve siempre en un doble registro, importante de destacar: el *Dasein* como fondo, horizonte desde el cual (sentido ontológico), y el *Dasein* como el ente humano (sentido óntico). La consideración de este "doble registro" se hace imprescindible para evitar la interpretación que reduciría *Dasein* a hombre, como si lo único que buscara la analítica fuera describir al hombre como el ente privilegiado capaz de preguntar por el ser. En realidad, el privilegio del ente *Dasein*, es decir, del hombre, consistiría justamente en que no es sólo hombre. A lo largo del pensar heideggeriano, el análisis se mantendrá en este doble registro entre lo óntico y lo ontológico, con vistas a una deshumanización del término *Dasein*.

El *Dasein* comprendido como el *Ahí del ser*, esto es, como el *Ahí* del sentido, implica, como hemos mencionado, la aniquilación de toda polaridad —como la existente entre sujeto y objeto—, porque, una vez instalados en el ámbito del sentido, no podríamos hablar por un lado del *Dasein* y por el otro del ser, sino del *Dasein* como el Ahí del ser. *Dasein* es ya en sí mismo relación de ser que emerge como sentido.

Por ello, sería equivocado interpretar al *Dasein* como "donador" de sentido. En rigor, la comprensión —y por ende el sentido— sólo tiene lugar debido a que el *Dasein* es esta "relación". Esta "relación" se traduce como sentido, el cual no es algo que venga a colocarse junto a otro algo. Cuando afirmamos que hay sentido sólo desde la comprensión, no debe entenderse ésta como un atributo o capacidad del *Dasein*. No podría ser así, en la medida en que el *Dasein* no es sujeto. Comprensión no alude a ningún tipo de facultad u operación de índole intelectual; ha de ser entendida como estructura no de un sujeto, sino de la existencia. De este modo, hay que afirmar que la comprensión en sí misma no hace posible el sentido, sino el ser como "relación de ser", relación que cabe entender (y nombrar) como *Dasein*; ello hace posible el sentido. De acuerdo con esto, se desprende que dicha relación no puede considerarse como la de un ente a otro: del hombre y el Ser, de una substancia a otra, en la cual recaería mayor "peso" sobre el ser. Cuando sostenemos que el *Dasein* es "relación" de ser, aludimos a su carácter de apertura, al "Ahí" que lo constituye. Con el "Ahí", nos referimos a esta correspondencia expresada con el término "relación".

Ahora bien, hemos afirmado hasta ahora que el ser emerge única y exclusivamente como sentido, sentido que es fondo, horizonte desde el cual… "Ser" es ese mismo sentido que no se encuentra, en un más allá o un más acá, sino que es justo esa reiterada retracción y desistimiento que, como ya mencionamos, Heidegger trata en el parágrafo siete: el fenómeno.

[14] *Cfr. ibidem*, p. 36; *SZ*, p. 13.

Sin embargo, resulta importante mencionar ahora que esta retracción, este desistir propio del fenómeno, es señal del carácter eminentemente temporal que lo constituye. Carácter temporal que debe ser comprendido como la finitud misma, en la medida en que es señal de lo no-absoluto.

Afirmar, como Heidegger, que el tiempo constituye el horizonte (el sentido) del ser, es decir: el tiempo es el fondo, el "desde" que no aparece y que, en la medida en que no aparece, debe ser comprendido como desistencia. El tiempo no es algo, algo separado del ser: es el ser mismo. El punto clave está en ese no-aparecer constitutivo del ser. Es esa retracción originaria la que indica su temporalidad constitutiva, que sólo puede ser pensada, a su vez, desde el sentido. La temporalidad debe ser entendida como la propia retracción. El tiempo es, por decirlo así, lo que impide la presentación absoluta, la presencia.

Podríamos decir que la constitución temporal del ser es "causa" de esa retracción, de su condición no-óntica. De que no sea ente, y de que —como lo señala Heidegger en *Ser y tiempo*— sea tiempo. Dicho esto, se hace comprensible lo que el propio filósofo alemán señala hacia al principio de *Ser y tiempo*: "La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del '*ser*' es el propósito del presente tratado. La interpretación del *tiempo* como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional."[15]

Sobre la analítica del *Dasein*

Hemos dicho que el punto de partida de la ontología fundamental es el *Dasein*, comprendido como relación de ser, relación que se revela como sentido. Sin embargo, si bien éste es el sentido originario del término *Dasein*, siendo fiel al planteamiento fenomenológico, en la primera sección de *Ser y tiempo,* Heidegger parte de la consideración de éste como ente, pero para revelar que su modo de ser no es como el del resto de los entes y, por esto mismo, puede considerarse como relación de ser, esto es, como el *Ahí del ser*.

Ser y tiempo parte así de la consideración óntica del *Dasein, siempre con miras a su condición ontológica*. Es importante subrayar esto, porque lo óntico y lo ontológico, como hemos indicado, no suponen de manera alguna reinos diferentes, lugares separados, sino consideraciones distintas. Dicho de otra manera: *Dasein* es siempre ente, pero es también siempre el ente ontológico, esto es, es siempre *más que ente*.

[15] *Ibidem*, p. 23; *SZ*, p. 1.

A lo largo de la primera sección de *Ser y tiempo,* el *Dasein* será considerado el ente privilegiado. El *Dasein*, afirma Heidegger, tiene primacía sobre el resto de los entes en varios sentidos. Primacía óntica: el *Dasein* está determinado en su ser por la existencia,[16] su modo de ser no es como el del resto de los entes. En tanto ente, la existencia le compete como modo de ser. Primacía ontológica: porque está determinado por la existencia, el *Dasein* es ontológico,[17] esto es, en tanto que determinado por la existencia, el *Dasein* puede concebirse como relación de ser. Y, por último, podemos decir que, porque el modo de ser del *Dasein* es la existencia, puede comprenderse a sí mismo y al resto de los entes que no tienen su forma de ser; por lo tanto, el *Dasein* es la condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías.[18] Tal privilegio implica que el *Dasein* es el ente que en principio ha de ser interrogado respecto de su ser.[19] Así, la analítica del *Dasein* tiene como propósito la descripción de éste como el ente ontológico.

El término "analítica" utilizado por Heidegger en la expresión "analítica del *Dasein*" no refiere a la consideración de los distintos elementos de determinado fenómeno (en este caso, el *Dasein*) con vistas a su descomposición o disolución. Lo buscado no es la disolución, sino la articulación de la unidad en un compuesto estructural.[20] En el sentido heideggeriano, la "analítica" tiene el propósito de reconducir la reflexión a un todo unitario, a una síntesis. Cuestión fundamental será, por ello, comprender qué debemos entender desde el pensar heideggeriano por "totalidad", "unidad" y "síntesis". En efecto, en el desarrollo de *Ser y tiempo* podemos ver cómo se hace cada vez más explícita la búsqueda de dicha unidad. Así, hacia el final de la primera sección, la cuestión de la angustia y la exposición del cuidado como modo de ser del *Dasein* ponen de manifiesto esta búsqueda de unidad. Y es que si ésta no se logra, el análisis correría el peligro de caer en una mera descripción fragmentada de elementos inconexos y, de ser así, el análisis no podría acceder al ámbito de lo originario, de la raíz. La paradoja se encuentra en que la unidad buscada se revelará como lo opuesto de la

---

[16] *Ibidem*, pp. 35-36; *SZ*, pp.12-13.

[17] *Ibidem*, p. 36; *SZ*, p. 13.

[18] *Idem.*

[19] *Ibidem*, p. 37; *SZ*, p. 14.

[20] *Cfr*. M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica* [trad. de Gred Ibscher Roth], México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 44: "Pero 'analítica' no quiere decir disolución y descomposición de la razón pura finita en elementos, sino que se trata, por el contrario, de una 'disolución' que 'desata' y pone en libertad a los gérmenes de la ontología. La analítica descubre aquellas condiciones que hacen nacer una ontología como totalidad de acuerdo con sus posibilidades internas. Una analítica tal es, según las palabras del propio Kant, un 'ser traído a la luz por la razón misma', 'lo que la razón extrae enteramente por sí misma'. La analítica se convierte así en un hacer ver la génesis de la esencia de la razón pura finita, a partir de su propio fundamento."

unidad categorial, de la substancia. El tiempo comprendido como éxtasis se mostrará como la raíz buscada.

La analítica del *Dasein* tiene, pues, como objetivo resaltar las estructuras formales de dicho ente. Es importante destacar el sentido del término "estructura", pues no debe comprenderse como previo y ajeno a la existencia, sino como aquello que se realiza siempre y *cada vez*.[21] El término "estructura" apunta a la exposición analítica de lo constitutivo de la existencia. Lo constitutivo de la existencia no está ya dado de una vez por todas, sino que se realiza "cada vez". El cada vez es determinante, porque indica el carácter no absoluto de lo estructural. Se trata de poner de relieve esta trama que compone la existencia y que Heidegger denomina existencialidad.[22] Por lo tanto, el análisis no alude a contenido o propiedad alguna: se trata de un análisis de índole ontológico; por ello, deben descartarse todas las interpretaciones meramente antropológicas o existenciales.

Ahora bien, en un principio Heidegger utiliza el término *Dasein* para referirse al hombre.[23] En este sentido, afirma: "A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*."[24] En

---

[21] Jorge Eduardo Rivera dice lo siguiente en una de sus notas de *Ser y tiempo*, a propósito de la etimología del término *je*, el cual traduce al español como "cada vez": "*Je* significa que una estructura formal se realiza siempre, es decir, en cada caso o cada vez, de una manera diferente. La palabra española "vez" tiene su origen en la palabra latina *vicis,* donde significa alternativa, turno, vuelta, o también situación, condición. Cuando Heidegger emplea la palabra *je,* quiere decir que la estructura formal cobra en cada situación una manera particular de ser". p. 462.

[22] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 35; *SZ*, p. 12.

[23] Sobre el sentido del término *Dasein*, así como sobre la pertinencia de no traducir dicho término al español, suscribimos lo dicho por A. Leyte, "Heidegger: la metafísica… ", p. 175: "A propósito de dicho término podemos afirmar lo que sigue: *'Dasein'* es un término alemán compuesto por dos palabras: 'sein', que se traduce por 'ser', y 'da', que en cierto modo resulta intraducible o que puede serlo por palabras cuales 'aquí', 'allí', 'ahí', sin que ninguna de ellas vierta completamente su singularidad. Si las habituales traducciones al español hablan de 'ser-ahí' o 'ser-aquí', sin que eso suponga un error gramatical, dejan de lado el problema y además presuponen algo así como que el término 'ahí (o en su caso 'aquí') *determina* el significado de 'ser', que de suyo parece vago e incierto. Esto traería como consecuencia que hay que distinguir entre 'sein' (ser) y 'da-sein' (ser-ahí). El error se consumaría además si rápidamente a ese 'da-sein' se le atribuyera el significado de 'ser humano', porque eso además de constituir una precipitada asociación, simplemente arruinaría la posibilidad de leer *Ser y tiempo* y lo que viene detrás. Para que esto se entienda mejor: 'hombre' es ya una determinación o significado que responde a un qué es, a una esencia, a algo que por lo tanto tiene una serie de propiedades pero que por eso mismo no puede tomarse como el ser, sino como un ente, algo que es de determinada manera […] se trata de distinguir entre el significado de 'hombre' y el no-significado de 'Dasein'".

[24] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 30. "Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*", *SZ*, p. 7

razón de que el *Dasein* es originariamente relación de ser, es el ente capaz de preguntar por su ser y por el ser del resto de los entes. Su carácter ontológico consiste en que el *Dasein* "entiende del ser".[25] Que el *Dasein* sea el ente capaz de preguntar, el ente que en este sentido "entiende del ser", significa que es un ente al que *le va su ser*,[26] esto es, en él mismo, se "trata" del ser: le corresponde el ser. Dicho de manera coloquial y no valorativa, *le viene bien el ser*, le conviene, en el sentido de que es de su incumbencia. Pero ése "su" de "su incumbencia" no remite a posesión alguna. El uso del adjetivo posesivo, en este caso, o del pronombre personal alude a ese regreso a lo singular al que el análisis pretende retrotraerse; pero su sentido gramatical ha quedado subvertido, porque no se trata aquí de posesión o de contenido alguno.

Por la afirmación *le va su ser*, se manifiesta este modo de ser al cual compete la posibilidad de relación consigo mismo y con el resto de los entes. Al estar siendo, mantiene una relación con su ser y con el resto de los entes. Pero esta relación no debe entenderse como personal o autorreferencial en la que a través de un acto de conciencia el *Dasein* vuelva sobre sí mismo. Tampoco una relación del *sujeto Dasein* con el resto de los entes, como si por un lado estuvieran los entes y, por el otro, el *Dasein* relacionándose con ellos. La frase *le va su ser* alude a una relación de índole ontológico-posibilitante, expresión de la apertura que le es constitutiva.

Ahora bien, dice Heidegger, esta relación por medio de la cual se hace manifiesta la apertura del *Dasein*, se da *con* y *por* su ser.[27] ¿Cómo debemos entender esto? La condición de apertura del *Dasein* se da de un modo peculiar: el *Dasein* está abierto desde el *factum* de que es, desde la facticidad que lo determina; *con* su ser alude a esta relación de ser consigo mismo y, por otro lado, esta apertura, este "*con*", se realiza *por* su ser, esto es, en una dirección, como posibilidad. Podemos decir que el *con* y el *por* indican el modo en el que el *Dasein* está abierto, modo que revela una doble dimensión constituyente: por un lado, de pasividad, en tanto que su ser se determina por la facticidad y, por el otro, como posibilidad, pues la existencia, como lo veremos, debe entenderse como ejecución y acción. Cuestión fundamental será entender el sentido de esta pasividad o determinación a la que se alude con el término facticidad, ya que sería equivocado interpretar la existencia como expresión de posibilidad o indeterminación, y, en este sentido, atribuirle carácter ontológico, y considerar la facticidad como lo concreto y singular, esto es, como lo óntico. "Determinación" mienta el re-

[25] *Cfr*. A. Leyte, *Heidegger*, p. 70.

[26] M. Heidegger, *Ser y tiempo,* p. 35; *SZ*, p. 12.

[27] *Idem:* "Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein.* La peculiaridad óntica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico."

greso al singular al que el análisis ha de retrotraerse pero, paradójicamente, no remite a contenido alguno. Que se recupere el ámbito de la facticidad y que ésta se comprenda como determinación y pasividad tiene como propósito poner de manifiesto ese origen no activo, no constructivo, del que no se sigue nada y que, en sentido estricto, no viene de nada. La relación entre posibilidad y facticidad podría expresarse entonces de la siguiente manera: lo que es posible es lo singular y lo singular es lo que es posible.

Como hemos señalado, Heidegger elige el término "existencia" para expresar el modo de ser del *Dasein*. Afirma: "El ser mismo con respecto al cual el *Dasein* se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna manera, lo llamamos *existencia*."[28] El sentido del término existencia que debemos retener es el que proviene de su raíz etimológica: *existenz,* como el estar fuera de…, como lo excéntrico, es decir, fuera del centro. Aunque, en sentido estricto, no hay ningún centro que sea abandonado en esta salida y se trate sólo de un movimiento de pura expulsión que no deja nada tras de sí, y que tampoco es impulsado por nada.

Por el contrario, el término existencia (*existentia),* tal como lo ha entendido la tradición, se identifica con el simple estar-ahí delante, como mera presencia *Vorhandensein*.[29] Este modo de ser es radicalmente distinto del modo de ser del ente *Dasein*. Heidegger llama categorías a las determinaciones de ser que competen a los entes que no son el *Dasein*, mientras que denomina existenciales a los caracteres de ser propios del *Dasein*, en tanto que son determinaciones provenientes de la existencia misma.[30]

La analítica constituye el punto de partida de la ontología fundamental. Sin embargo, para efectuar esta tarea, es necesario revisar los cimientos y las bases sobre las cuales la metafísica tradicional se ha construido. Esta revisión tiene el carácter de una *destrucción* de la tradición filosófica; de tal forma, Heidegger afirma: "Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha

---

[28] "Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*", *SZ*, p. 12.

[29] Los entes que no tienen el modo de ser del *Dasein* revisten esta doble modalidad: el simple estar-ahí (*Vorhandensein)*, como cuando, por ejemplo, son objeto de la contemplación teórica, o los entes que están a la mano (*Zuhandenheit*) cuando son objeto de la praxis, y podemos decir que están disponibles. Lo que simplemente "está ahí" o a "la mano" no debe considerarse como característica o propiedad de la cosa en sí. A lo que dicha consideración refiere es al modo en el que el ente me es dado, al modo en el que accedo a él. Modo de acceso que no se "añade" a la cosa, sino que procede de ésta. *Cfr*. M. Heidegger*, Ser y tiempo,* pp. 67 y 97.

[30] *Ibidem,* p. 69; *SZ*, p. 44.

al hilo de la pregunta por el ser, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas."[31]

Con el término "*destrucción",* Heidegger no alude a una acción de carácter negativo; con dicha acción se pretende dejar al descubierto los presupuestos heredados por la tradición filosófica.[32] Destrucción tiene sobre todo la connotación de desmontaje. "Desmontar" exige poner en evidencia, hacer explícito el horizonte desde el cual un determinado pensamiento se realiza. Lo fundamental consiste en mostrar *desde dónde* el ejercicio de la reflexión se realiza. Es exponer sus cimientos. En este intento por mostrar los fundamentos de la filosofía occidental o de la metafísica, Heidegger ve una identificación del pensar con la presencia o actualidad y, en consecuencia, con la representación; en alemán, *Vorstellung* significa "poner ahí delante". De esta manera, el pensar comprendido en términos de actualidad y presencia excluye la cuestión del tiempo: "De acuerdo con la tendencia positiva de la destrucción, será necesario preguntarse, en primer lugar, si, y hasta qué punto, en el curso de la historia de la ontología, la interpretación del ser ha sido puesta temáticamente en conexión con el fenómeno del tiempo, y si la problemática de la temporalidad, que para ello es necesaria, ha sido y podía ser elaborada, al menos en sus fundamentos."[33]

Salir del ámbito de la representación o de lo que Heidegger denominará metafísica de la presencia no es un mero capricho para el pensador alemán, sino la exigencia que impone el regreso a lo más originario, lugar al que la filosofía debe volver. Este regreso exige una "destrucción" de la historia de la filosofía, que en ocasiones implica, no un abandono, sino una resignificación radical de los términos acuñados por ésta.

[31] *Ibidem*, p. 46; *SZ*, p. 22.

[32] *Idem; SZ*, p. 22: "Asimismo, la destrucción tampoco tiene el sentido *negativo* de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus *límites*, es decir, en los límites fácticamente dados en el respectivo cuestionamiento y en la delimitación del posible campo de investigación bosquejado desde aquél [...] La destrucción no pretende sepultar el pasado en la nada; tiene un propósito *positivo*; su función negativa es sólo implícita e indirecta."

[33] *Ibidem*, pp. 46-47; *SZ*, p. 23.

COTIDIANIDAD Y CAÍDA

Luis Tamayo*

RESUMEN: A partir del curso de verano de 1921 y hasta 1927 —en su obra maestra *Ser y Tiempo*—, Martin Heidegger aborda una temática clave de su ontología fundamental: la cotidianidad y la caída, la cual define como la manera habitual del *Dasein* de encontrarse en el mundo. En este ensayo la estudiaremos cuidadosamente y, asimismo, revisaremos la manera como Heidegger concibe la forma de recuperarse de ella gracias al precursar la muerte (*verlaufen des Todes*), eso que conduce a la vida propia, donde el *Dasein* se asume mortal, con otros (*Mitsein)* y en-el-mundo (*In-der-Welt-sein)*.

ABSTRACT: From the course of summer of 1921 and until 1927 (in its Masterpiece *Being and time*) Martin Heidegger approaches a key subject of his fundamental Ontology: everydayness and fall, which defines as the usual way of the *Dasein* to be in the world. In this essay we will study it carefully and, also, we will review the way as Heidegger conceives the form to recover of her by the anticipation of death (*verlaufen des Todes*), experience that drive to the authentic life, in which *Dasein* knows itself mortal, with of others *(Mitsein*) and in-the-World *(In-der Welt-sein*).

* Unidad de Investigación, Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, México..

Palabras clave
Ontología, propiedad

Keywords
Ontology, authenticity

En el parágrafo 10 del curso *Agustín y el neoplatonismo*, impartido en el semestre de verano de 1921, en la Albert-Ludwig Universität Freiburg e incluido en la *Phänomenologie des religiosen Lebens*,[1] Heidegger nos recuerda lo que, para san Agustín, era la "caída hacia abajo" [*sic*], es decir, la que ocurría al hombre impío que se obcecaba por su verdad personal y "se olvidaba de que Dios era La verdad", todo lo cual lo conducía a un estado donde privaba "la moda, la comodidad, el miedo a la inquietud, el miedo a sentirse de repente vacío".[2] Caída que los mantenía "aferrados al error" y los alejaba de la vida beata, esa "vida feliz en Dios" de la cual eran la cúspide los estados de "dejadez y desasimiento".[3] En este curso de 1921, encontramos los antecedentes directos de lo que, seis años después, Heidegger sostendrá en los parágrafos 35 a 40 de *El ser y el tiempo*.

En el parágrafo 38 de *Ser y tiempo* titulado "La 'caída' y el 'estado de yecto'" (*Die Verfallen und die Geworfenheit*), Heidegger despliega eso que denomina la "caída" propia del "estado de yecto" (arrojado en el mundo): "Las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad caracterizan el modo en que el 'ser ahí' es cotidianamente su 'ahí', el 'estado de abierto' en el 'ser en el mundo'".[4]

De esos tres caracteres del *Dasein*,[5] Heidegger ya había discurrido en los parágrafos 35, 36 y 37 de la misma obra.

---

[1] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe,* vol. 60, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1995. Las partes segunda y tercera de este volumen fueron traducidas al castellano y publicadas con el título *Estudios sobre mística medieval*, Madrid, Siruela, 1997.

[2] M. Heidegger, *idem*, p. 75.

[3] *Ibidem,* p. 76. Todo esto no deja de recordarnos la definición que Pascal David (Universidad de Bretaña Occidental) indicaba recientemente en su seminario "Heidegger después de *Ser y tiempo*", impartido en la Universidad Autónoma de Nuevo León, en 2010. Señalaba que el ateísmo, tal como lo entienden Heidegger, san Agustín y Pascal, no consiste en un rechazo de Dios, sino en la terrible experiencia de ser rechazado por Dios, experiencia que, sin embargo, no deja de ser liberadora, como más adelante veremos.

[4] M. Heidegger, *El ser y el tiempo* [trad. de José Gaos], México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 195. En la versión alemana, *Sein und Zeit,* Max Niemayer, Tübingen, 1993, p. 175. En lo sucesivo, esta versión se citara *SZ*, seguida del número de página.

[5] Heidegger indica que el *Dasein* (vocablo que Gaos traduce como "ser ahí" y que yo

En el parágrafo 35 había indicado que, en primer lugar, las habladurías presentan la pretensión "de comprenderlo todo sin previa apropiación de la cosa".[6]

Las habladurías (*Gerede*) son, según Heidegger, el modo cotidiano del habla. Y aquí es menester aclarar que, para él, el término no es despectivo; expresa simplemente la "forma de comprensibilidad del término medio" que, por su repetición, adquiere autoridad, con lo que determina así "lo que se ve y cómo se ve". Para Heidegger existe, además, una versión literaria de las habladurías: las escribidurías (*Geschreibe*), entre las cuales se encuentra fundamental, aunque no exclusivamente, la publicidad.

El "estado de yecto", incluye, en segundo lugar, a la "avidez de novedades" (*Neugier*), en la cual, debido a la "primacía del ver", el "ser ahí" (*Dasein*) se pierde día a día: "Sólo busca lo nuevo para saltar de ello nuevamente a algo nuevo. No es el aprender y, sabiendo, ser en la verdad lo que interesa a la cura de este ver, sino que son ciertas posibilidades de abandonarse en el mundo".[7]

Plantea Heidegger, en el parágrafo 36, que la avidez de novedades es inquieta y está "en todas partes y en ninguna", se rige por las habladurías y, por ello, carece de fundamento y dirección.

Finalmente, la ambigüedad (*Zweideutigkeit*), tercer elemento del "estado de yecto" (*Geworfenheit*), corresponde al modo del comprender del *Dasein* caído, es decir, impropio (*uneigentlich).* La ambigüedad expone la cualidad del *Dasein* que sabe que en realidad no comprende lo que dice comprender debido a estar perdido en las ilusiones que portan la avidez de novedades y las habladurías. La ambigüedad muestra al *Dasein* confuso en el mundo del *uno* (el mundo de la rutina y la monotonía) y que ya no sabe lo que es un genuino comprender.

En el parágrafo 37, el filósofo alemán señala que la consecuencia de esa confusión del *Dasein* es la incapacidad de obrar: "La ambigüedad del público 'estado de interpretado' hace pasar el hablar por anticipado y el sospechar ávido de novedades por el efectivo suceder y estigmatiza de secundario e inimportante [sic] el realizar y obrar".[8]

Para Heidegger, las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad constituyen las cualidades del *Dasein* impropio, en "estado de perdido", un *Dasein* que aún no se pregunta por su "quién".

---

prefiero no traducir) refiere a aquel que "somos en cada caso nosotros mismos". El *Dasein* no es sino el sujeto "ontológicamente bien comprendido" (*Cfr*. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 127; *SZ,* p. 111).

[6] *Ibidem,* p. 188; *SZ,* p. 169.

[7] *Ibidem,* p. 191-192; *SZ,* p. 172.

[8] *Ibidem,* p. 194; *SZ,* p. 174.

Más tarde, en el parágrafo 38, señala que la tentación (*Versuchung*), el aquietamiento (*Beruhigung*), el extrañamiento (*Entfremdung*) y el enredarse en sí mismo (*Sichverfangens*), "caracterizan la específica forma de ser de la caída".[9] Y explica las cualidades de esos elementos que conforman el torbellino (*Wirbel*) que constituye dicha caída:

En primer lugar, indica que en tanto "tentador" (*versucherisch*), el *Dasein* atrapado en las habladurías es atractivo para sí mismo: "el que este mismo [el *Dasein*] se dé a sí mismo en las habladurías y el público 'estado de interpretado' la posibilidad de perderse en el uno, de caer en la falta de base, quiere decir esto: el 'ser ahí' se está deparando a sí mismo la constante tentación de la caída. El 'ser en el mundo' es en sí mismo 'tentador'".[10]

Asimismo, en la medida en que el *Dasein* ha caído en la tentadora idea de "tener visto y comprendido todo", no puede sino "aquietarse" (*Beruhigung*):

> Las habladurías y la ambigüedad, el tenerlo visto y comprendido todo, constituyen la presunción de que el "estado de abierto" del "ser ahí" disponible y dominante podría garantizar al "ser ahí" la seguridad, genuinidad y plenitud de todas las posibilidades de su ser [...] La presunción que tiene el uno de alimentar y dirigir la plena y auténtica "vida", aporta al "ser ahí" un "aquietamiento" para el que todo es "de la mejor manera" y al que se le están francas todas las puertas. El cadente "ser en el mundo" es para sí mismo, en cuanto tentador, al par "aquietador".[11]

Pero dicho aquietamiento no significa inmovilidad: "Este aquietamiento en el ser impropio no tienta, empero, a la inmovilidad e inactividad sino que impulsa al desenfreno del 'tráfago'".[12]

Y ese tráfago lo impulsa a compararse con otros, a "extrañarse" (*Entfremdung*):

> Mirando especialmente a la exégesis del "ser ahí", puede ocurrirse ahora la opinión de que será el comprender las culturas más extrañas y la "síntesis" de ellas con la peculiar lo que conduzca al esclarecimiento total y por primera vez genuino del "ser ahí" por él mismo [...] En este aquietado compararse con todo, "comprensivo" de todo, vuela el "ser ahí" a un extrañamiento en el que se le oculta el más peculiar "poder ser". El cadente "ser en el mundo" es en cuanto "aquietador-tentador", al par "extrañador".[13]

---

[9] *Ibidem*, p. 198; *SZ,* p. 178.

[10] *Ibidem*, p. 197; *SZ,* p. 177.

[11] *Idem*.

[12] *Idem*.

[13] *Ibidem*, pp. 197-198; *SZ,* p. 178.

Por último, ese *Dasein* tentado, aquietado y extrañado, también se enreda en sí mismo: "Este extrañamiento, que *cierra* al 'ser ahí' su propiedad y posibilidad, aunque sólo sea la de un genuino fracasar, no lo entrega a entes distintos de él mismo, sino que lo empuja hacia su impropiedad, hacia una forma posible de ser *de él mismo.* El extrañamiento aquietador-tentador de la caída conduce en su peculiar 'estado de movimiento' a que el 'ser ahí 'se enrede' en sí mismo".[14]

Y a la suma de esos cuatro fenómenos Heidegger la denomina el "derrumbamiento" (*Absturz*), el cual es característico del *Dasein* impropio, ese que se ha olvidado de la finitud, pues no ha "precursado" la muerte.

Para Heidegger, por tanto, el *Dasein* impropio:

- se encuentra arrojado en el mundo de la cotidianidad;
- se encuentra envuelto en las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad;
- en tanto "caído" es tentado, aquietado, extrañado y enredado en sí mismo;
- ha olvidado su finitud.

Tal estado del *Dasein* se opone al del *Dasein* "propio" (*eigentlich*), el cual

- se encuentra lanzado a su más peculiar poder ser (ser sí mismo);
- su comprender es del "ser deudor", es decir, sabe que carece de fundamento, que su vida no tiene un sentido predeterminado;
- su encontrarse es en la angustia, pues ha precursado la muerte;
- su habla es la *silenciosidad*, pues la voz de la conciencia habla callando;
- estos elementos conforman su "estado de resuelto", aquél donde el sujeto puede decir "yo soy". Además, el "estado de resuelto" es lo único que permite al *Dasein* "dejar ser" a los otros.[15]

Reiteremos: el *Dasein* nace en la cotidianidad, en el "mundo del uno";[16] no puede sino aparecer como parte de ese mundo, perdido en él y, por ello, al principio es gobernado por las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. De tal mundo, el *Dasein* puede llegar a rescatarse,

[14] *Ibidem*, p. 198; *SZ*, p. 178.

[15] *Ibidem*, p. 324; *SZ*, p. 298.

[16] El "mundo del Uno" (en alemán, del *Man*) es el común, al que refiere el impersonal "uno" o "se", como se indica en las frases: "se dice" o "uno dice". En el parágrafo 27, Heidegger indica que el Uno "simula todo juzgar y decidir, y quita al *Dasein* la responsabilidad". *Ibidem*, p. 144; *SZ*, p. 127.

pasando del "estado de perdido" al "estado de resuelto" (*Entschlossenheit*), característico del *Dasein* propio.[17]

En los parágrafos previos, Heidegger ya había apuntado en esa dirección. En el 34, el filósofo alemán indicó que lo que echa abajo las habladurías e incluso las escribidurías es la silenciosidad (*Schweigen*): "Para poder callar necesita el 'ser ahí' tener algo que decir, esto es, disponer de un verdadero y rico 'estado de abierto' de sí mismo. Entonces hace la silenciosidad patente y echa abajo las 'habladurías'. La silenciosidad es un modo del habla que articula tan originalmente la comprensibilidad del 'ser ahí', que de él procede el genuino 'poder oír' y 'ser uno con otro' que permite 'ver a través' de él".[18]

Lo que puede rescatar al *Dasein* de la avidez de novedades y la ambigüedad son la angustia y el "ser deudor", pues la angustia, en la cual la nada se presenta, abre al *Dasein* de modo terrible, aunque sólo momentáneamente, la inhospitalidad del mundo.

En el parágrafo 40, Heidegger señala que la inhospitalidad (*Unheimlichkeit*), fuente y razón de la angustia, persigue al *Dasein* y amenaza su "estado de perdido" en el uno. La *Unheimlichkeit* no tiene otra pretensión que rescatar al *Dasein* del uno. Por otro lado, es por el "ser deudor" (gracias al cual ocurre la conciencia del sinsentido de la existencia) que se posibilita al *Dasein,* que quiere llegar a ser sí mismo, dejar atrás la avidez de novedades.

En la segunda parte, "Ser ahí y temporalidad", de la obra, Heidegger volverá a la problemática que nos atañe y, desde su comprensión de la temporalidad se referirá a la manera como el *Dasein* deja atrás el estado de yecto y deviene propio.

En el parágrafo 74, plantea que para que el *Dasein* sea sí mismo debe precursar la muerte advenidera, es decir, asumir la finitud, pero sin quedarse en un mero "esperar la muerte" pesimista sino, con base en la com-

---

[17] En el texto antes citado, Heidegger diferencia asimismo entre un tiempo propio y uno impropio. El tiempo impropio tiene las siguientes características: corresponde al pasado-presente-futuro, el tiempo por el cual "pasamos" (en el sentido de "pasar por el tiempo, por los años"); es continuo, "flujo continuo de ahoras" (*ibidem*, p. 442; *SZ,* p. 410); es el tiempo del *Dasein* impropio, alienado en el mundo de los hombres, del *Dasein* perdido en la moda y en la avidez de novedades, es el tiempo de aquel que "nunca tiene tiempo".

Heidegger deja de lado ese tiempo que llamará vulgar, impropio, y planteará una temporalidad propia con tres "éxtasis": el advenir, el sido y el presente. Tales "éxtasis" están en el *Dasein* mismo, son inseparables de él. Así como en Parménides, donde la concepción del tiempo depende del ser y en su Ser único, continuo e inmóvil era impensable que se "pasase por el tiempo", así en Heidegger, aunque desde una perspectiva totalmente diferente, el tiempo es inseparable del ser.

La temporalidad del *Dasein* propio tiene tres éxtasis: el advenir, el sido, y el presentarse, es decir, lo que adviene, lo que ha sido y lo que se presenta al *Dasein*.

[18] *Ibidem,* p. 184; *SZ,* p. 165.

prensión de su finitud, lanzarse a desarrollar verdaderamente sus posibilidades, proyectándose. Y ¿de dónde extrae tales posibilidades? Pues de su sido propio, de su historia personal y social, de su "tradición heredada":

> El "estado de resuelto", en el que el "ser ahí" retrocede hacia sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio en el caso *partiendo de la "herencia" que toma sobre sí* en cuanto yecto. El resuelto retroceder al "estado de yecto" entraña una "tradición" de posibilidades transmitidas, si bien no necesariamente *como* transmitidas. Si todo "bien" es hereditario y el carácter de los "bienes" radica en el hacer posible la existencia propia, entonces se constituye en el "estado de resuelto", en cada caso, la tradición de una herencia. Cuanto más propiamente se resuelve el "ser ahí", es decir, se comprende sin ambigüedades partiendo de su más peculiar y señalada posibilidad, en el precursar la muerte, tanto menos equívoco y accidental es el encuentro electivo de la posibilidad de su existencia. El "'curso provisional". Sólo el ser en libertad *para* la muerte da al "ser ahí" su meta pura y simplemente tal y empuja a la existencia hacia su finitud. La bien asida finitud de la existencia arranca a la multiplicidad sin fin de las primeras posibilidades que se ofrecen, las posibilidades del darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos, y trae al "ser ahí" a la simplicidad de su "*destino individual"*. Con esta expresión designamos el gestarse original del "ser ahí", gestarse implícito en el "estado de resuelto" propio y en que el "ser ahí" se hace "tradición" de sí mismo, libre para la muerte, a sí mismo, en una posibilidad heredada pero, sin embargo, elegida.[19]

En este párrafo clave, Heidegger muestra lo que ocurre al *Dasein* propio en el momento de comprometerse con su proyecto. Para Heidegger, el *Dasein* propio presenta un "estado de resuelto" el cual está caracterizado, recordémoslo, por un comprender del tipo del "ser deudor" —es decir, el *Dasein* sabe que no tiene fundamento, sabe que su vida no tiene un sentido predeterminado—, por un encontrarse del tipo de la angustia —pues ha precursado la muerte— y por un habla silenciosa —pues la voz de la conciencia, indica Heidegger, habla callando.

El "estado de resuelto" se opone al "estado de perdido" característico del *Dasein* impropio que, por negar su finitud, se halla sumergido en la ambigüedad, las habladurías y la avidez de novedades, que se ha dejado tentar, aquietar, extrañar y enredarse en sí mismo.

El *Dasein* propio, al contrario, luego de precursar la muerte y enfrentarse a su finitud, se "retrae sobre sí" encontrando una "herencia", una "tradición". En la medida en que dicho *Dasein* asume con claridad su finitud a partir del "precursar la muerte", puede entregarse de manera más firme a su proyecto. Y, como indica Heidegger en el párrafo antes citado, su "li-

[19] *Ibidem*, p. 414; *SZ,* pp. 383-384.

bertad" consiste en dicha entrega; sólo el ser en libertad *para* la muerte da al "ser ahí" su meta pura y simplemente tal y empuja a la existencia hacia la finitud.

Esta afirmación es exacta: sin la finitud no hay proyecto posible. Es el apremio de la muerte advenidera lo que obliga al *Dasein* a dejar atrás la impropiedad y arrojarse a su proyecto, a ese "destino individual" (*Schicksal)* que es al par "colectivo",en virtud de que el *Dasein* es "con otros" (*Mitsein).* Ese destino, indica Heidegger, constituye el "gestarse original del "ser ahí", en el cual el *Dasein* se hace "tradición", es "libre para la muerte" y "elige" su "posibilidad heredada" sin "ambigüedades".

Digamos, de paso, que la posición del *Dasein* impropio no lo exime de reiterar su tradición heredada, pero lo hace a pesar suyo y desde la ambigüedad, pues el "estado de perdido" es un esfuerzo, en ocasiones desesperado, de negar la presencia de la muerte, de esa "posibilidad de la imposibilidad" que, sin embargo, tarde o temprano acaece. Ciertamente, la voluntad, haciendo un gran esfuerzo, puede oponerse a la posibilidad heredada. Pero ello le permite sólo detener momentáneamente el movimiento, no conduce a ninguna otra parte. La voluntad contraria a la posibilidad propia es como el dique frágil ante el río profundo y agitado: sólo acumula el agua, no la conduce a otra parte... hasta que la fuerza de la corriente se abre paso.

Dicho de otra manera, el precursar la muerte advenidera hace al *Dasein* encontrarse con la angustia, producida por esa "posibilidad de la imposibilidad" que es la muerte. El precursar la muerte hace al *Dasein* retrotraerse al sido, donde halla su tradición, su ubicación histórica y sus posibilidades más propias, lo cual le permite ubicarse en su presente, gestarse históricamente, pudiendo ser un *Dasein* propio, que vive para sí, y que es un hombre de su tiempo.

Gracias a este análisis, la tesis heideggeriana del hombre como un "ser para la muerte" cobra su real sentido: no es una tesis pesimista, sino vital, permite la decisión y la resolución del destino individual, permite vivir la vida propia inserto en el momento histórico-social. Y en ello radica la posibilidad de recuperarse de la caída característica del *Dasein* perdido en la cotidianidad, es decir, lo que permite al *Dasein* no sólo "anhelar ser otro", sino "llegar a ser el que es".[20]

La experiencia de la caída —esa inescapable, pues corresponde a la de cualquiera que haya nacido en nuestro mundo— no sólo constituye la mayor fuente de enajenación para el *Dasein*; es también una gran oportu-

[20] "*Werde was du bist!*" (¡Llega a ser lo que eres!) es la fórmula pindárica reiterada por el Mefistófeles del *Fausto* de Goethe, retomada por Nietzsche y Heidegger para dar cuenta del anhelo del *Dasein* de realización. *Cfr. ibidem,* p. 163 (*SZ,* p. 145).

nidad —pues al hacer patente la ambigüedad, el pretender comprenderlo todo por las habladurías y el aquietamiento respectivo, así como el extrañamiento y el enredarse en sí mismo, fenómenos todos característicos de la caída— posibilita al *Dasein* que es capaz de precursar su muerte, pasar a otro estado de ser, ese denominado por Heidegger la "propiedad", el cual si bien es cierto que sólo puede ser alcanzado por instantes, no deja de marcar la vida de quien sufre su experiencia.

El "anhelo de ser otro", así como la pretensión de "llegar a ser el que se es" son una consecuencia directa de haber sufrido la terrible —y liberadora— experiencia de la finitud, sea porque, como indican Heidegger y Pascal David, Dios nos rechazó (y nos obligó al ateísmo), sino porque nos encontramos —y fuimos capaces de aceptarlo— frente a la inhospitalidad (*Unheimlichkeit*) del mundo.

Sólo gracias a tal experiencia puede recuperarse la unidad con el mundo y con el otro, elemento clave del *Dasein* propio que le permite establecer un nuevo *ethos* humano, uno donde el otro forma parte de sí mismo (y, por ende, se deja de hacerle la guerra) y donde el mundo, también asimilado, es concebido como una extensión de sí y donde las conductas ecocidas se revelan simplemente como el anhelo tanático del hombre de acabar con su existencia.

LA TEMPORALIDAD COMO SENTIDO ONTOLÓGICO DEL CUIDADO

Carlos Gutiérrez Lozano*

RESUMEN: El parágrafo 65 de *Ser y tiempo* lleva por título "La temporalidad como sentido ontológico del cuidado". La intención de este artículo es brindar elementos para comprender cada uno de los conceptos ahí contenidos; es decir, dar elementos para comprender el cuidado, el sentido y la temporalidad.

ABSTRACT: The Paragraph 65 of *Being and Time* has as title "The Temporality as ontological Sense of Care". The intention of this paper is to give elements to understand each of the concepts of the title: care, sense and temporality.

* Universidad Pontificia de México, México.

Palabras clave
Cotidianidad, *Dasein*, comprensión, futuro, pasado, presente.

Keywords
Everydayness, understanding, future, past, present.

El tercer capítulo de la segundad sección; es decir, los parágrafos 61-66 de *Ser y tiempo* constituyen el punto más alto de la ontología fundamental, puesto que presentan el sentido ontológico del cuidado. En lo que sigue, pretendemos exponer cómo es que Heidegger llega a la temporalidad como sentido ontológico del cuidado y así, a la temporalidad como horizonte para toda interpretación del ser en general, lo cual había sido planteado como meta provisional del tratado *Ser y tiempo*.[1]

El cuidado

En el parágrafo que nos interesa, Heidegger se pregunta por el sentido ontológico del cuidado. Pero ¿de dónde ha salido el cuidado? ¿Qué tiene que ver el cuidado con el *Dasein* y, más aún, con el ser? De modo que es absolutamente necesario reconstruir de manera breve cómo es que Heidegger llega del planteamiento de la pregunta por el sentido del ser al cuidado y a la pregunta por su sentido ontológico.

La pregunta por el sentido del ser debe plantearse. Al analizar la estructura formal de la pregunta por el ser, se descubre que lo interrogado es el ente. Heidegger se pregunta si no hay un ente que tuviera algunas características que lo hicieran más apropiado para preguntarle por el sentido del ser. En efecto, existe un ente privilegiado, a saber, el *Dasein*, ya que, entre otras cosas, a este ente le va el ser en su ser y está abierto siempre a la comprensión del ser. Ahora bien, dado que el ser es el ser del ente, al preguntar por el sentido del ser, debemos previamente hacerlo transparente en el ente; es decir, hacerlo transparente en el *Dasein*. De ahí que se haga indispensable

[1] *Cfr.* Martin Heidegger, *Ser y tiempo* [trad. de Jorge Eduardo Rivera], Madrid, Trotta, 2003, p. 23. Rivera traduce siempre *Zeitlichkeit* por "temporeidad", pero, para uniformar los términos, aquí siempre emplearemos temporalidad.

un análisis del *Dasein*, no un análisis cualquiera, sino uno de las estructuras fundamentales que lo posibilitan. Así pues, la analítica tiene como meta hacer transparente al ser del *Dasein* y, así, aportar elementos para captar el sentido del ser en general.

Ahora bien, Heidegger hace partir el análisis del *Dasein* de la cotidianidad, de modo que las estructuras fundamentales del *Dasein* nos sean asequibles en el trato cotidiano con las cosas que nos salen al encuentro en el mundo circundante. Y es que, en efecto, esto es lo primero que hallamos fenomenológicamente: que el *Dasein* en un ser-en-el-mundo; es decir, se comporta ya desde siempre con los entes o con las cosas. Y Heidegger llama a ese comportarse, cuando se da respecto de los entes que no son como el *Dasein*, "ocuparse", mientras que denomina "preocupación" o "solicitud"al comportarse con otros *Dasein*.

Por su ser-en-el-mundo, el *Dasein* se encuentra en un estado de abierto (*Erschlossenheit*), y este fenómeno complejo abarca tres momentos simultáneos: el encontrarse (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*) y el habla (*Rede*). De éstos, los dos primeros existenciales, el encontrarse y el comprender, son indisociables, pues, por el encontrarse el *Dasein*, es un "tener que ser", mientras que, por el comprender, es un "poder ser". Esto es lo que Heidegger expresa con la expresión proyecto yecto (*geworfener Entwurf*). El existencial del habla manifiesta la caída del *Dasein* en la posibilidad de su ser de la impropiedad, de la cual es sacado por la angustia en cuanto condición fundamental del encontrarse, pues la angustia pone al *Dasein* frente a su poder ser más esencial: poder ser sí mismo. Hasta aquí, Heidegger ha analizado que el *Dasein* es "una *posibilidad* (existencia, comprender, proyecto) *echada* al mundo (ser-ahí, encontrarse, deyección) en el que de ordinario y regularmente se ha *perdido* (caída, uno, impropiedad)".[2] Ahora bien, el encontrarse, el comprender y el habla tienen su interpretación ontológica en la facticidad, la existencialidad y la caída. Y esta comprensión ontológica es definida por Heidegger como un anticiparse a sí (comprensión-existencia), estando ya (encontrarse-facticidad) en medio de (habla-caída). Pero, además, el autor busca la estructura originaria que dé unidad a estos fenómenos. Si éstos caracterizan esencialmente al *Dasein*, entonces la unidad de ellos puede ser vista con mucha razón como el ser del *Dasein*. O dicho de otra forma: al preguntar por la unidad estructural de esos fenómenos, buscamos hacer transparente al *Dasein* en su ser. Y Heidegger nombra a esta unidad como cuidado. De modo que la forma y manera primordial de estar en-el-mundo es el cuidado. "La esencia del estar en el mundo es el cuidado".[3] Cuando Heidegger explica

---

[2] Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1990, p. 523.

[3] Thomas Rentsch, "Sein und Zeit. Fundamentalontologie als Hermeneutik der

que el cuidado es anticiparse a sí, estando ya, en medio de entes está manifestando que la estructura ontológica que posibilita nuestro trato cotidiano con los entes y con los otros *Dasein* en el mundo es el anticiparse a sí estando ya en medio de. Y por ello, el ser del *Dasein* es anticiparse a sí, estando ya, en medio de entes. Con ello se cierra la primera sección de *Ser y tiempo.*

Pero, ahora, surge la necesidad de buscar, en la segunda sección en cuanto reiteración ontológico-existencial, "la totalidad del todo estructural del *Dasein*". Tal totalidad se presenta bajo la forma del "sentido ontológico del cuidado".

Heidegger analiza que este cuidado se muestra en forma propia como un ser para la muerte en cuanto que es su posibilidad más alta. Tal posibilidad, que es atestiguada en la llamada de la conciencia, sólo puede anticiparse o pre-cursarse. Por ello, Heidegger introduce en el parágrafo 61 la consideración metodológica que lleva a la resolución precursora. Por resolución se entiende el decidirse libremente a ser sí mismo, alejándose de la impropiedad de la esfera pública del "se"; por precursora se entiende que esta libre decisión de ser sí mismo sólo puede efectuarse de cara a la muerte como posibilidad más alta y más propia del *Dasein*. Esta unidad posee su raíz en el hecho de que el modo propio del ser del *Dasein* es la existencia, así que la resolución precursora es, al mismo tiempo, una posibilidad existentiva (óntica) y existencial (ontológica).

El parágrafo 65 indica que la relación entre cuidado y mismidad ha sido la última preparación (en los parágrafos anteriores se había esclarecido la relación entre el adelantarse y la resolución, integrándose en la resolución precursora como mostración de la totalidad estructural del cuidado) para la aprehensión de la totalidad de las estructuras o existenciales del *Dasein*. Parecería que no hay más a lo que llegar, pero Heidegger busca el fundamento ontológico de esa unidad mostrada como cuidado. Fundamento que no puede ser ninguno de los conocidos hasta el momento, dado que ni el *Dasein* ni el cuidado, ni ninguno de los existenciales es un ente o un sujeto o una sustancia. Por eso, Heidegger establece formalmente que ese fundamento ontológico no puede ser otro que el sentido.

El sentido

La cuestión del sentido ha sido ocupación de Heidegger desde muy temprano. Ya en 1915, en un pequeño periódico, escribe sobre el sentido y ya podemos ver aspectos que desarrollará después:

Endlichkeit", en Dieter Thomä (Hrsg.), *Heidegger Handbuch*, Stuttgart, Verlag J. B. Metzler, 2003, p. 57.

> Meditación es escudriñar el sentido. El sentido de algo es su qué, cómo, por qué, para qué. Meditación sobre nuestra postura vital es captar el qué, por qué y para qué de nuestra vida. Mi *vida* es *mi* vida. Meditación sobre mi vida es automeditación. El sentido de una frase es aquello que es verdadero, que vale como irrefutable, que tengo que reconocer, a lo que mi pensamiento se doblega, frente a lo que termina la arbitrariedad. El sentido es algo obligatorio, a lo que debo someterme.[4]

Posteriormente, en el invierno de 1921-1922 (*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica*), Heidegger aborda el tema de la intencionalidad criticando las pretensiones teoréticas de Husserl y menciona un triple sentido: sentido de relación (*Bezugssinn*), sentido de contenido (*Gehaltssinn*) y sentido de realización (*Vollzugssinn*),[5] cuya unidad representa la estructura del comportamiento, de la vida fáctica.[6] Estas direcciones de sentido son "cómos" del ser del *Dasein* y no descripciones de una esencia del *Dasein*. De lo que se sigue que "el sentido está enraizado en la vida humana –en el *Dasein*– y no es una propiedad de sentencias u objetos… Sólo el *Dasein* tiene un sentido y éste debe entonces buscarse en el *Dasein* mismo".[7] En esta lección, ya se insinúa la relación entre sentido y cuidado, cuando sostiene que la vida es cuidado según su sentido de relación, o bien que el cuidado es el sentido fundamental de la relación vital.[8]

Heidegger dejó de usar los tres sentidos en 1922; sin embargo, la cuestión del sentido encuentra en *Ser y tiempo* su tematización explícita.

Al principio de *Ser y tiempo,* Heidegger señaló con claridad que "la temporalidad se nos mostrará como el sentido del ser de ese ente que llamamos Dasein".[9] Y lo que entiende por sentido se desarrolla más ampliamente en el parágrafo 32 cuando habla del comprender y la interpretación. Ahí menciona que el sentido es "aquello en que se mueve la comprensibilidad de algo", pues no es el sentido lo que se comprende, sino el ente. Así, el sentido no es algo, sino una estructura existencial formal de la comprensión. De ahí que pueda afirmarse con Jesús Adrián Escudero que el sentido en *Ser y tiempo* es "un existencial del *Dasein* que apunta formalmente la apertura del ahí de la comprensión".[10] Heidegger advierte,

---

[4] Heuberger Volksblatt, 1915. Citado por Agustín Corti, *Zeitproblematik bei Martin Heidegger und Augustinus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, p. 103.

[5] *Cfr.* Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico, 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009, p. 155.

[6] *Cfr.* A. Corti, *op. cit.*, p. 101.

[7] *Ibidem*, p. 102.

[8] Referencias de la lección tomadas de *ibidem*, p. 103.

[9] M. Heidegger, *op. cit.,* p. 41.

[10] J. A. Escudero, *op. cit.*, p. 155.

también, que el sentido es "el horizonte […] desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo".[11] Pero si el sentido es un existencial del *Dasein*, entonces el horizonte desde el que algo se comprende como algo es el *Dasein* mismo. Por ello, Heidegger declara que "sólo el *Dasein* puede estar dotado de sentido o desprovisto de él".[12] Sólo el *Dasein* puede abrir el ente comprendiéndolo o cerrarlo al no comprenderlo.

Entonces, cuando preguntamos por el sentido del ser, preguntamos "por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del *Dasein*".[13]

Ahora, en el parágrafo 65, Heidegger se pregunta por el sentido del cuidado y repasa las afirmaciones anteriores hechas sobre el sentido. ¿Por qué el sentido es algo ontológico? Porque "es aquello en que se mueve la comprensibilidad de algo […] el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es".[14] Así pues, preguntar por el sentido del cuidado es hacerlo por el fondo desde el cual el cuidado es cuidado y, por tanto, el ser del *Dasein.* Preguntar por el sentido del cuidado es preguntar por el sentido del ser del *Dasein* y, así, es preguntar por el sentido del ser en general. En palabras de Heidegger: "dilucidar el sentido del cuidado significa entonces examinar el proyecto que fundamenta y guía la interpretación existencial y originaria del *Dasein,* de tal manera que en lo proyectado por él se haga visible su fondo de proyección".[15] Preguntar por el sentido del cuidado es preguntar por aquello que hace posible que el *Dasein* se comprenda ya desde siempre a sí mismo en el mundo: "¿qué es lo que hace posible la totalidad de ese todo estructural articulado que es el cuidado en la unidad que se despliega en su articulación?".[16] Preguntar por el sentido del cuidado es hacer accesible, transparente en su ser, aquello por lo que se pregunta: el cuidado, el ser del *Dasein.* "El sentido de ser del *Dasein* no es algo 'otro' y flotante, algo 'ajeno' al *Dasein* mismo, sino que es el *Dasein* mismo que se autocomprende".[17] Y este sentido no es otro que la temporalidad.

---

[11] M. Heidegger, *op. cit.,* p. 175.
[12] *Idem.*
[13] *Idem.*
[14] *Ibidem,* p. 341.
[15] *Ibidem*, p. 342.
[16] *Idem.*
[17] *Idem.*

La temporalidad

El futuro

¿Qué es, pues, lo que posibilita que el *Dasein* sea cuidado, es decir, sea resolución precursora? "Esto sólo es posible en tanto que el *Dasein* puede, en general, venir hacia sí mismo en su posibilidad más propia y en tanto que en este dejar-se-venir-hacía-sí-mismo soporta esa posibilidad en cuanto posibilidad, es decir, existe".[18] Y este venir a sí mismo es el fenómeno originario del porvenir o futuro. "¿cómo es posible que haya una resolución precursora? La respuesta es: porque hay un futuro (no: porque habrá un futuro)".[19] Que el *Dasein* venga a sí mismo en cuanto posibilidad de su poder ser entero implica que "sale" nuevamente de sí hacia sí mismo. Ese salir es lo que Heidegger acentúa en seguida cuando habla de "éxtasis" temporales. El futuro es siempre un salir de sí hacia sí del *Dasein* en cuanto posibilidad abierta en la comprensibilidad de su estar en el mundo. La línea seguida por Heidegger pasa por el existencial de la comprensión que abre posibilidad. La comprensión revela el carácter de la existencialidad que se expresa en el anticiparse-a-sí que se funda en el fenómeno del venir a sí o futuro y que se realiza por mor de sí mismo. Para Heidegger "el proyectarse en el 'por mor de sí mismo', proyectarse que se funda en el futuro, es un carácter esencial de la *existencialidad. El sentido primario de ésta es el futuro*".[20] Esto ya había sido anticipado en el análisis de la muerte como posibilidad propia del *Dasein*, puesto que "tanto el ser para la muerte como su anticiparse se pueden constituir y entender desde este ser futuro, y por ello puede salir a la luz conceptualmente el ser propio del *Dasein*".[21] Entonces, el futuro no es un ente que aún no haya ocupado su lugar, no es un hueco que deberá ser llenado con algo, con tiempo. "El futuro no es un proceso, sino más bien un movimiento de posibilidad. Que el *Dasein* se deje venir a sí, muestra la copertenencia de la posibilidad como tal y de la aprehensión de esta posibilidad en la realización del ser. El futuro constituye el sentido del existir, pues él hace transparente lo que fue significado en el *Dasein* como comprensión de posibilidades."[22]

Al respecto, Corbi comenta que "el refinado análisis de *Ser y tiempo* mostrará el sentido como la condición de la comprensibilidad y usará esta condición con el cuidado. Pero ésta revela no solamente que la tempora-

[18] *Ibidem*, p. 343.

[19] Michael Gelven, *Être et temps de Heidegger. Un commentaire littéral*, Pierre Mardaga Editeur, Bruselas, 1970, p. 194.

[20] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 345.

[21] A. Corti, *op. cit.,* p. 109.

[22] *Ibidem*, p. 124.

lidad es condición de la comprensibilidad en general, sino también que ella ya está siempre dada. La temporalidad debe suponerse, porque sin ella no habría comprensibilidad, y por ello es ella al mismo tiempo sentido y fundamento de ser del *Dasein*.[23]

El pasado

Así como el *Dasein* siempre sale de sí hacia sí en la posibilidad, así también siempre debe hacerse cargo de su estado de arrojado, de su estado de ser culpable, de su ser fundamento de una nihilidad. A ello Heidegger llama su "haber sido" o pasado. Venir hacia su posibilidad es sólo posible en su volver a sí mismo; o sea, hacia su haber sido. Por supuesto que la relación entre el futuro y el pasado no es la de un antes y un después, sino que son cooriginarios: "El *Dasein* sólo puede haber sido en forma propia en la medida en que es venidero. El haber-sido [*Gewesenheit*] emerge en cierta manera del futuro".[24] La línea que Heidegger ha seguido va desde el fenómeno del encontrarse que revela la facticidad del *Dasein,* expresado en el estar ya en, cuyo sentido ontológico es el haber sido. "El sentido existencial primario de la facticidad radica en el haber-sido."[25]

El presente

El presente no puede ser aquel tiempo fugaz actual del comprender mediano, sino que surge de lo anteriormente expuesto; es decir, del futuro y del presente en cuanto que el *Dasein* viniendo desde sí hacia sí, ya siempre sido, hace presente, hace comparecer los entes en cuanto entes con los que se encuentra en el trato cotidiano en medio del mundo. Heidegger nombra a esta situación presente. Y su relación con el futuro y el pasado es evidente: "El haber-sido emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido (o mejor, que está siendo sido) hace brotar de sí el presente".[26] Si bien podemos también seguir la línea que va del habla a la caída, expresada en el estar-en-medio-de, Heidegger menciona que el presente propio sólo es posible como instante (*Augenblick*), surgiendo siempre del futuro y del pasado. El instante es el presente propio a diferencia del presente impropio que es la constante caída en los entes intramundanos.

[23] *Ibidem,* p. 103.
[24] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 343.
[25] *Ibidem*, p. 345.
[26] *Ibidem*, p. 343.

La temporalidad

El parágrafo 61 tiene un carácter metodológico, en el que Heidegger va describiendo los pasos que seguirá: "el afianzamiento del fenómeno originario de la temporalidad se logra demostrando que todas las estructuras fundamentales del *Dasein* que hemos expuesto hasta ahora son, en el fondo, 'tempóreas' en su posible totalidad, unidad y despliegue, y que deben ser concebidas como modos de temporización de la temporalidad".[27]

En efecto, la unidad de futuro, pasado y presente es un fenómeno unitario que Heidegger llama temporalidad: "Este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como futuro que está siendo sido y que presenta, es lo que nosotros llamamos la *temporalidad*".[28] Y, entonces, se llega, por fin, al fenómeno unitario que es la base ontológica por la que preguntaba el sentido: "La temporalidad se revela como el sentido del cuidado propio" o bien: "la unidad originaria de la estructura del cuidado es la temporalidad".[29] Ahora bien, la temporalidad también presenta los modos de ser del *Dasein*: la propiedad y la impropiedad. Pero, cuando Heidegger expuso la resolución precursora como modo propio, se reveló que "la totalidad de ser del *Dasein* como cuidado quiere decir: anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un mundo) y en-medio-de (los entes que comparecen dentro del mundo)".[30] Jesús Adrián Escudero comenta al respecto: "Y cada uno de estos momentos estructurales remite a una dimensión del tiempo: la existencialidad en cuanto capacidad proyectiva (*Entwurf*) de salir de sí (*ex*) abre el futuro, la facticidad como reflejo de la condición de arrojado (*Geworfenheit*) remite al pasado y la absorción en la caída (*Verfallen*) desvela el presente".[31] Estos tres momentos son cooriginarios. Cooriginarios quiere decir que no se derivan unos de otros; son irreductibles unos a otros, no son derivados de otro cosa que no sea ellos mismos, sólo son entendibles unos por otros.[32]

Más arriba se dijo que la pregunta por el sentido del ser es la pregunta por el horizonte que hace comprensible el ser y ese horizonte es el mismo *Dasein*, pero si el *Dasein* es temporal y finito, entonces la pregunta por el sentido del ser lleva a la temporalidad y finitud como el "desde dónde" es posible comprender ya desde siempre el ser. Que el sentido del ser es la temporalidad significa que el ser no puede ser comprendido por el *Dasein*, sino en la medida en que éste es temporal y se temporiza, en la medida

[27] *Ibidem,* p. 323.
[28] *Ibidem*, p. 344.
[29] *Idem*.
[30] *Idem.*
[31] J. A. Escudero, *op. cit.*, p. 157.
[32] *Cfr.* T. Rentsch, *op. cit.,* p. 67.

en que surge como fundamento de la existencia (venir a sí = futuro), de la facticidad (regresar a sí = sido) y de la caída (junto a = presente). "La temporalidad hace posible la unidad de existencia, facticidad y caída, y así constituye originariamente la totalidad de la estructura del cuidado".[33]

Los éxtasis temporales

Ahora bien, Heidegger acentúa que la temporalidad no es, sino que temporiza. Al decir que no "es" desea subrayar que el tiempo no es ningún ente, ni una característica de los entes, sino que "sale" del *Dasein* mismo. Esta característica es expresada por Heidegger con la palabra éxtasis: "Temporalidad es el originario 'fuera de sí' en y por sí mismo. Por eso, a los fenómenos de futuro, haber-sido y presente ya caracterizados los llamamos éxtasis de la temporalidad".[34] Richardson comenta acerca de esto que "la temporalidad no es un ente, sino un proceso que temporiza, sus momentos constitutivos no son tres partes, sino tres diferentes direcciones en las que este proceso sucede: en dirección hacia el ser (existencia), en dirección de retorno hacia lo que es como habiendo sido (facticidad), en dirección hacia otros entes (caída) […] cada una de estas direcciones puede ser llamada éxtasis de la temporalidad y temporalidad misma".[35]

En su unidad originaria, la primacía es del futuro: "la temporalidad originaria y propia se temporiza desde el futuro propio, de tal suerte que, sólo por ser venideramente sida, ella despierte el presente. *El fenómeno primario de la temporalidad originaria y propia es el futuro*".[36]

El resumen de todo el asunto no puede ser más claro: "el tiempo es originariamente temporización de la temporalidad, y en cuanto tal posibilita la constitución de la estructura del cuidado. La temporalidad es esencialmente extática. La temporalidad se temporiza originariamente desde el futuro. El tiempo originario es finito".[37]

Y esta temporalidad como sentido del ser del *Dasein* puede fundamentar el tiempo, la historicidad, la historia y la historiografía. Pero no sólo eso, sino que, al haberse puesto al descubierto la temporalidad como sentido del ser del *Dasein*, es necesario reiterar todas las investigaciones efectuadas hasta ahora desde esta nueva perspectiva, materia que habría ocupado la tercera sección de *Ser y tiempo*, "tiempo y ser", pero que ya nunca pudo ver la luz.

---

[33] M. Heidegger, *op. cit.,* p. 345.

[34] *Ibidem*, p. 346.

[35] William Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1967, p. 89.

[36] M. Heidegger, *op. cit.,* p. 346.

[37] *Ibidem,* p. 348.

Conclusión

Una buena conclusión es el resumen y valoración de Rentsch: "La puesta al descubierto de la estructura extática de la temporalidad con el primado del éxtasis del futuro destruye por un lado la ontología o metafísica de la presencia que ha caído en el presente y acentúa por otro lado el carácter fáctico de realización de la constitución existencial del mundo".[38]

La relación entre ser y tiempo no es una aportación original de Heidegger, pero sus exquisitos análisis fenomenológicos han puesto de manifiesto una relación distinta de la expuesta por la metafísica tradicional, pues, si el ser siempre es el ser del ente, pero no es un ente, entonces no puede hablarse de que el ser "es" y entonces se habla del ser desde el horizonte de comprensión del *Dasein,* el cual se ha revelado como temporal y finito. De modo que el ser no es, sino que temporiza. El ser no "es", sino que se da a sí mismo en el *Dasein* como venir a sí volviendo a sí, saliendo y regresando siempre desde sí mismo hacia sí mismo. De esta manera, el ser se percibe en aquello que es lo suyo más propio: como misterio y enigma que quiere ser balbuceado en su mostrarse ocultándose en el ente y de manera señalada en el ente al que le va el ser en su ser: el *Dasein*.

[38] T. Rentsch, *op. cit.*, p. 68.

EL SER-CON (*MITSEIN*) Y EL UNO (*DAS MAN*): MEDIANÍA DE LA VERDAD COMPARTIDA

Consuelo González Cruz*

RESUMEN: El presente artículo aborda la noción de lo social en Heidegger. A partir de la idea de verdad como participación y teniendo en vista la propiedad (*Eigentlichkeit*) se muestra el lugar del ser-con (*Mitsein*) dentro de la reflexión ontológica así como su carácter fenomenológico-descriptivo. El otro (*Mitsein*) no es alguien con quien ocasionalmente se encuentre el *Dasein*, sino un momento estructural de su propio ser, determinado fáctica e históricamente. Con ello quedan señalados los límites del análisis heideggeriano: no es pesimista o altruista, sino una propuesta que muestra las condiciones de posibilidad de los distintos modos de comportamiento con el otro.

ABSTRACT: The current article talks about the concept of the Social in Heidegger. From the idea of Truth as participation and keeping in mind Property (*Eigentlichkeit*) is shown the position of Being- with (*Mitsein*) within the ontological reflection as well as its phenomenological-descriptive character. The Other (*Mitsein*) is not someone who occasionally meets the *Dasein*, but it is a structural moment of its own being which is factually and historically determined. Thus are the limits of Heidegger's analysis outlined: It is nor pessimist or altruist but a proposal that shows the conditions of possibility of the different ways to behave with the Other.

*Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Aperturidad, Dasein, lo social, propiedad.

Key words
Disclosedness, Dasein, the social, property.

El tratamiento que Heidegger da al tema de la "otredad" o de lo social recorre buena parte de *Ser y tiempo*; los parágrafos más socorridos para abordar esta temática son 26 y 27, 35-38; aunque cabe señalar que, de hecho, casi todo *Ser y tiempo* admitiría una lectura guiada solamente por el ser-con y los existenciarios relacionados con él. Además, debe señalarse que, en varias obras escritas por esos años, Heidegger profundiza o da diferente tratamiento a algunos de los temas que tienen poca resonancia en *Ser y tiempo*. Un ejemplo es *Introducción a la filosofía*, donde el autor desarrolla el tema de la verdad a partir de una consideración más "positiva" de la convivencia humana. La exposición de "los otros" y del tema de la cosmovisión, que aquí identifico con el uno, ocupan los parágrafos 12-20 y 40-44 del texto mencionado. También en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* dedica los parágrafos 27-29. Además de todo, la referencia a "los otros" reluce cada vez que Heidegger expone el hacerse manifiesto del útil, el lenguaje y la significatividad, temas reiterados en las obras de este periodo.

En la primera parte de este trabajo, señalo algunos de los puntos de partida de Heidegger, los cuales deben tenerse en cuenta para evitar crearse expectativas ajenas a su planteamiento. Después, expongo la verdad como un tema que señala la importancia de la coexistencia (*Mitdasein*). Finalmente, muestro la relación entre el "uno" (*das Man*) y la idea de propiedad.[1] Espero que la visión pesimista que a veces se tiene respecto del tratamiento de Heidegger a lo social se vea por lo menos matizada.

[1] Para ello, tengo presente la "tesis controversial" de Alejandro Vigo, que expresa que la "intersubjetividad heideggeriana" depende en buena parte de su concepto de "sujeto". *Cfr.* Alejandro Vigo, "Identidad, decisión y verdad", *Arqueología y aletheiología*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

Aperturidad y fenomenología

“La aperturidad es el modo fundamental como el *Dasein* es su Ahí”.[2] Con el término “aperturidad” Heidegger se refiere a la verdad fenomenológica, y se sitúa en un punto de partida que esclarece el rumbo primordial de su investigación: es preciso que resurja la necesidad de replantear la pregunta por el sentido del ser. No es, pues, su intención analizar al *Dasein* “en cuanto tal”, sino en cuanto se abre al ser. Y tal renuncia tiene sentido, porque todo análisis que olvide al ser tiende a encubrir al propio ser del *Dasein*. Todo antropocentrismo o todo planteamiento en el que sólo reluce este ser “enamorado de sí mismo” es, de alguna forma, ilusorio y estorba para el verdadero conocimiento de lo que somos.[3] Así, la “definición” primordial del *Dasein* no estriba en una capacidad o en alguna característica específica. Su ser no reside en un “qué” (contenido), sino en un “como” (manera de ser). Para dar con lo que el *Dasein* es, por así decirlo, no debemos preguntar por “lo que es”, sino “cómo se comporta”; en función de qué se explica su existencia: el *Dasein* existe para que el ente y el ser en general se hagan manifiestos. Más exactamente: existe *como* lugar de manifestación del ser y el ente. Con ello se descarta la posibilidad de ver a tal ente como centro del universo; sin embargo, no por ello se elimina la centralidad de su ser en tanto que de él depende que el ser se haga manifiesto, pero desde un estar al servicio de esa manifestación, sin que lo haya decidido y sin que pueda no hacerlo.

La aperturidad del *Dasein*, además del descentramiento, describe también el “descerramiento”. El *Dasein* no es algo que inicialmente se encuentre cerrado ni es algo dado.[4] Por ello, se evitan los términos como “sujeto”, “conciencia”, “alma”, “persona”, pues requieren una previa depuración ontológica, tarea que Heidegger emprende una y otra vez con algunos de los existenciarios que pudieran confundirse con estos términos.

La apertura del *Dasein* que lo lanza siempre hacia otros entes comprendiéndolos hace de él también un ser “descerrado”, un ser eminentemente afectable y, por tanto, vulnerable, pero también explicable por eso que lo afecta y lo determina. Heidegger señala al cuidado como condición de posibilidad de su existencia: el sentido del ser del *Dasein* es el cuidado; estar ocupado en lo que le rodea y preocuparse por quienes lo rodean también es una determinación fundamental de este ente.[5]

---

[2] Martin Heidegger, *Ser y tiempo* [trad. de Jorge Eduardo Rivera], Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002, § 44b.

[3] M. Heidegger, *Introducción a la filosofía* [trad. de Manuel Jiménez Redondo], Madrid, Cátedra, 2001, § 4.

[4] M. Heidegger, *Ser y tiempo,* § 10.

[5] *Ibidem*, § 41.

La pregunta por el ser se efectúa desde la fenomenología hermenéutica, que busca ir a las cosas mismas tal como se muestran desde sí mismas. Y debido a que el ser es el fenómeno por excelencia,[6] debe recordarse el modo en que Heidegger expone el carácter fenoménico del ente: "el ente puede mostrarse desde sí mismo de diversas maneras, cada vez según la forma de acceso a él. Se da incluso la posibilidad de que el ente se muestre como lo que *no* es él mismo".[7] Además, la verdad del fenómeno se hace manifiesta en lo que *no* es él mismo. Esto sólo puede ser posible si la verdad y el ser de los entes dejan de residir en la presencia y en la permanencia, características que tradicionalmente se asociaron con el ser en contraposición con los entes que se hallan sujetos a la inestabilidad del tiempo. Así, el fenómeno por excelencia urde en sí mismo la inestabilidad, el cambio, el tiempo. Entonces, se hace imposible recurrir a la definición, pues el fenómeno, por su propia naturaleza, la elude. El mismo *Dasein* no pertenece a ningún tipo de ente que pueda definirse, no es ejemplar de género alguno. Él es, en cada caso, un ente en el que el ser se hace manifiesto y en el que, en cada caso, se lleva tal manifestación a "plenitud".

La manifestación del ser de los entes y del ser en general no se alcanza tras un largo proceso de investigación teórica. En la cotidianidad, en la regularidad de sus días, el *Dasein* es apertura. En ella acaece todo modo de apertura.

El "con" es participación en la verdad y descubrimiento de lo mismo

La verdad originaria que Heidegger acuña con el nombre de aperturidad y develamiento se refiere al ámbito de comprensión que antecede a todo enunciado expreso —sea éste teórico o no—, y lleva por impronta fundamental el ser compartida con los otros entes que tienen su misma manera de ser. Dicho compartir queda indicado con la preposición *mit* (con) que compone algunos términos como *Mitsein* (ser-con), *Mitdasein* (coexistencia), *Miteinandersein* (ser unos con otros o convivir), *Mitwelt* (comundo o mundo compartido). El "con" expresa la participación originaria en el develamiento de entes:[8] toda comprensión y develamiento de entes es social; en este ámbito, "se articula el contexto remisional de la significatividad",[9] pero hay que apuntar que por "social" no nos referimos a un contenido

[6] Sobre la relación tema-método, *cfr*. Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, México, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana, 2004, cap. 2.

[7] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 7, A.

[8] M. Heidegger, *Introducción…*, § 13-15.

[9] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 27.

específico que varios sancionan, sino a un modo de ser de esos varios que comparten contenidos.

Ahora bien, hay diferentes modos de ser del ente: el útil, la coexistencia (el "otro" o la alteridad), la naturaleza, los números. Éstos no se descubren en forma diferenciada en el ámbito temático, pero se remiten unos a otros, y en forma especial, el útil remite a la coexistencia.[10]

El útil se nos hace manifiesto en la vida cotidiana no por sus cualidades "intrínsecas", sino en su servir-para; en su ser para-algo se expresa una remisión que siempre va acompañada de un complejo remisional, pues un útil no se muestra nunca solo, sino en todo un contexto de útiles.[11] La trascendencia del *Dasein* hace posible que antes de dirigirnos a un ente específico se abra una "zona"[12] a la que pertenece el ente —y que por así decirlo lo "sustenta"—, zona desde la cual cobra sentido su ser como útil. Hallamos cotidianamente el vaso sobre la mesa de la cocina, la pluma junto al cuaderno que a su vez está junto a unos libros, en fin, cada uno en su "lugar propio": en el contexto de significaciones, éstas se remiten unas a otras y le otorgan sentido al vaso o a la pluma. Y sólo reparamos en tal contexto (en la mundanidad del mundo) si el útil es apremiante y falta, si no funciona o si estorba. Vamos de un útil a otro, como del vaso a la pluma, e igualmente vamos de la sala a la cocina o a la calle. Y lo hacemos tan "naturalmente", porque compartimos con otros tanto el uso de los útiles como "lugares propios" o contextos variados, con independencia de que sean estos "otros" conocidos o no; mas por el mero hecho de ser coexistencia (*Mitdasein*) comparten descubrimiento de entes, lo cual Heidegger quiere dejar estipulado con la preposición *mit* (con).

¿De qué manera se llega a la participación que expresa el "con"? ¿Cómo se explica el descubrimiento en común? No se trata, por supuesto, de ningún acuerdo explícito o siquiera temático. El que unos con otros se dejen mutuamente cosas para el uso es una manera de ser del *Dasein*. En la cotidianidad, el *Dasein* deja ser las cosas como son y las usa como lo que son. Dejamos ser las cosas independientemente de la intensidad del uso que les demos o incluso de su no-uso.[13] Heidegger aprovecha esta expresión del "dejar ser"[14] los útiles para enfatizar el carácter "pasivo" del

[10] Sigo a Heidegger en su exposición de la mismidad del útil que se comparte en la verdad, *cfr. Introducción…*, § 13-19 y, por supuesto, también los pasajes que se mencionan de *Ser y tiempo*.

[11] M. Heidegger, *Ser y tiempo,* § 15.

[12] *Ibidem*, § 22.

[13] M. Heidegger, *Introducción…*, § 13, f.

[14] La expresión "dejar ser" es frecuente en el idioma alemán y se usa más habitualmente que en español; por ejemplo, en español, podemos decir "voy a cortarme el cabello" o bien "voy a que me corten el cabello"; en una traducción literal, la misma expresión en alemán se

Dasein en el manejo de los entes que lo rodean. Dejamos ser los útiles, lo que ellos son, porque su utilidad no proviene de una operación de nuestro intelecto; se precisa de esta “receptividad” para habitar la cotidianidad. El *Dasein* arrojado, determinado fáctica e históricamente, llega a un mundo que comparte con los otros dejando que las cosas sean lo que son; no puede escapar del estado de “ya-interpretado”. Ello no quiere decir que su actuación sea por completo pasiva, pues los significados varían entre culturas y épocas.

Ahora bien, si los significados cambian, ¿dónde tiene lugar la participación de unos con otros? Es preciso establecer en qué sentido la verdad compartida y originaria no depende de los significados, aunque, por otro lado, no pueda prescindir de ellos. Heidegger[15] propone algunos casos que podrían cuestionar la noción de descubrimiento:[16] *1*) la vida de alguien transcurre sin hacer grandes aportes a la humanidad, como es el caso de la mayoría; *2*) alguien descubre algo importante y lo oculta; y *3*) dos hombres de diferentes culturas se encuentran frente a una situación común, ¿qué compartirían? De los tres casos mencionados podría preguntarse: ¿cómo podemos afirmar que son seres descubridores o, más aún, que descubren en común?

En el primer caso, se interpreta y comprende ónticamente algo que tiene un carácter ontológico. El *Dasein* sucede descubriendo entes, no importa si hace grandes aportes o no los hace. Si alguien llega a descubrir una isla es porque en tanto *Dasein* navegaba por el mar. El descubrimiento no sucede a partir de que algo concreto sea descubierto, ocurre siempre. Para el segundo caso, diríamos que compartir una verdad no supone que al mismo tiempo que alguien “descubre” algo, lo comparte con uno o más *Dasein*. Compartir no depende de la actitud explícita de compartir. Si comparto la verdad, esto no quiere decir que los otros la hayan hecho expresamente suya. La actitud de quien oculta un descubrimiento tiene sentido sólo porque lo que oculta es significativo o útil para otros. La verdad se comparte, por eso puede negarse y ocultarse. Y, si la retiene para sí, no por ello adviene a la verdad un carácter privado. El *Dasein* comparte la verdad con otros con independencia de que el otro esté presente o se apropie expresamente de la verdad. Compartir la verdad no inicia en algo que comience siendo personal o privado.

En el tercer caso, Heidegger[17] pregunta por la impresión que le causaría a un senegalés que de pronto fuera sacado de su contexto —por ejem-

diría: “voy a dejar que me corten el cabello”; *cfr.* la aclaradora nota de Jiménez Redondo, en M. Heidegger, *ibidem*, p. 111.

[15] *Ibidem*, § 14.

[16] *Idem*.

[17] M. Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* [trad. de Jesús Adrián Escudero], Barcelona, Herder, 2005, p. 87.

plo, de una cabaña— y que se enfrentara a la cátedra donde se imparten clases en la Universidad de Friburgo. El hombre no vería un simple complejo de superficies y colores, tampoco una cosa sin referencia alguna. Quizá no sabría de entrada qué hacer con ella; pero eso que él ve le aparecería, dice Heidegger, como útil, aunque de manera privativa, y pudiera ser que, tras un momento, relacionara ese objeto con alguno parecido en su contexto —por ejemplo, con un útil para la guerra o la magia—. Y lo mismo pasaría con Heidegger si de pronto fuera llevado lejos de su entorno.

Con estos ejemplos, deseo explicar, como ya dije, que el carácter de ser descubridores no depende de que se compartan de hecho significados concretos. Sin embargo, el caso del senegalés ilustra un ejemplo muy extremo que permite ver lo que cotidianamente no vemos. El mundo se abre en contextos en el que tienen lugar los útiles cuya estructura es la de ser "algo como algo"; esto es, remiten unos a otros, por lo general en direcciones similares. Para todos ellos, el útil es el mismo.

La idea de mismidad es expuesta por Heidegger cuando pregunta cómo es posible que todos los alumnos que se encuentran en un salón compartan el develamiento de la tiza o gis.[18] ¿Cómo es el mismo para todos? Si todos miran a la misma tiza y cada uno se halla en un lugar distinto del salón, tendrán diferentes perspectivas de la tiza, entonces ¿en qué reside que todos vean lo mismo? Si eligieran un lugar para ver la tiza y los estudiantes se turnaran para mirarla, podrían ver lo mismo. No obstante, aunque espacialmente coincidieran, en lo temporal diferirían. Pero eso, afirma Heidegger, sería confundir la igualdad con la mismidad. La igualdad de un objeto se queda en el objeto mismo, es una manera derivada de analizarlo (más bien pertenecería a la actitud teórica); en cambio, la mismidad sí puede decirse de los útiles que compartimos en la vida diaria. Esos útiles, como la tiza, en este caso, poseen el carácter de la mismidad porque son develados por varios que desde diversas perspectivas ven lo mismo. Más aún, la mismidad sólo es posible para una variedad de perspectivas.

Y no es posible prescindir de la perspectiva, debido al carácter arrojado del ser cada vez mío, un existenciario fundamental que expresa las determinaciones espacio-temporales y las condiciones fácticas que nos separan: "el *Dasein* en cuanto mío y en cuanto éste [concretísimo], ya está cada vez en un determinado mundo y en medio de un determinado círculo de determinados entes intramundanos".[19] El ser cada vez mío no nos hace un ejemplar más de género alguno previamente definido; más bien, expresa el carácter de obligatoriedad correspondiente a cada *Dasein* para ser el que puede ser, esto es, de alguna forma, su "insustituibilidad". Heidegger hace

[18] M. Heidegger, *Introducción…*, § 13 y 14, principalmente.

[19] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 44 b.

precisamente de la diversidad de perspectivas el requisito primordial para que pueda haber un mundo compartido. La ausencia de perspectiva pertenece sólo a entes ficticios carentes de mundo.

Cierto que la apertura es esencialmente fáctica; es decir, está determinada históricamente. Pero la estructura de "algo como algo" resulta readaptable; ello prueba que en la cotidianidad el *Dasein* comparte con "otros" círculos de contexto o ámbitos de patencia similares y tales círculos se van adaptando, ampliando y modificando siempre.[20] En tanto el *Dasein* es un ente abierto, no hay posibilidad de que esos círculos se cierren.

Por fuerza, la perspectiva es distinta cada vez y sólo por ella resulta posible compartir el develamiento de entes en un ámbito de patencia variado, con límites siempre modificables. Esta verdad esencialmente compartida contribuye a eliminar la idea del sujeto encapsulado. La existencia no está cerrada; en cambio, puede cerrarse sólo a partir de que comparte.

Por otro lado, los significados comunes adolecen de desfiguraciones que se deben únicamente a nuestro modo de ser y no necesariamente son fruto de la voluntad del *Dasein*, pues éste, en su propio ser, tiene la tendencia al ocultamiento, y eso también se refleja en la verdad que comparten unos con otros. Pero tal ocultamiento, como fenómeno, también lo muestra en su ser.

El encuentro con el otro: ser-con, coexistencia y ser-unos-con-otros

En la cotidianidad existen otros que comparten nuestro mismo modo de ser (descubridores y abiertos al ser), con quienes convivimos de maneras distintas. Heidegger nombra al ser-con (*Mitsein*) momento estructural de nuestro ser-en-el-mundo. La existencia es *Dasein*, pero ella misma, en tanto ser-con, es para otro *Dasein* una coexistencia (*Mitdasein*). La diferencia entre el *Mitsein* del *Dasein* cada vez mío y el *Mitdasein* de todo otro *Dasein* es que éste, en tanto *Mitsein* cada vez mío se abre a diversos modos de ser. Estos modos no son iguales, como no son iguales una piedra, un perro, los números o un hombre; con cada uno de ellos, el *Dasein* se comporta de manera diferente, al menos en la precomprensión. La forma en que se ocupa de los que tienen su mismo modo de ser es la solicitud (*Fürsorge*); en cambio, de los entes que no son *Dasein*, el *Dasein* se ocupa (*besorgen*). No

[20] Klaus Held ha mencionado la importancia del concepto fenomenológico de mundo como un aporte necesario para el diálogo entre culturas. *Cfr*. Klaus Held, "Europa y el entendimiento intercultural", *Investigaciones fenomenológicas*, Madrid, Sociedad Española de Fenomenología, Universidad Nacional de Educación a Distancia, núm. 3, 2001, pp. 303-324.

obstante, es preciso reiterar que la apertura del *Dasein* a los que coexisten con él es posible ya que su existencia es ser-con, lo cual no significa que pueda darse un ser-con sin coexistencia. Por su parte, el ser unos con otros (*Miteinandersein*) se refiere a la forma fáctica de convivencia;[21] en cierto sentido, apunta a los modos de convivencia o comunidad, sin pronunciarse por algún modo concreto, pues el ser unos con otros también es un existenciario, un modo de ser del *Dasein*.

En la precomprensión cotidiana, los otros se hacen manifiestos sin llamar la atención, sin notarse. Como se vio en el apartado anterior, una inmensa cantidad de otros desconocidos ha delimitado los significados que compartimos; pero siempre hay, asimismo, en el ámbito de patencia del *Dasein*, determinados y determinantes coexistentes que comparecen antes de que hagamos del "encuentro con el otro" un motivo temático. Las cosas que nos rodean, el lugar que habito y sus bondades o carencias remiten al dueño; la obra está hecha a la medida del portador, el buen libro prestado, a aquel que lo prestó.[22] Para que los otros comparezcan, no requiero realizar una operación mental extra; simplemente aparecen.

> En la bodega, en una esquina, se tienen de pie un par de viejos esquíes; uno de ellos está roto; lo que allí hay no son cosas materiales de distinta longitud, sino los esquíes de cierta época, de aquella carrera temeraria con éste y con aquél. Este libro que tengo aquí es un regalo de X; éste de aquí me lo encuadernaron en tal imprenta; este otro habrá que llevarlo a encuadernar; ¡a este otro le he dado tantas vueltas!; ése de ahí fue una adquisición *inútil*, una decepción; ese otro tengo que leerlo todavía; esta biblioteca no es tan buena como la de A, pero mucho mejor que la de B; el asunto no es de esos en que uno se complace; qué dirán los demás de esta presentación, etc., tales son los rasgos del ocurrir.[23]

Lo anterior, a pesar de ser tan cotidiano, o precisamente por serlo, no es visible para todos. Heidegger cita el fragmento de un poema en prosa en el que Rilke describe su reacción frente al muro del edificio que habitó en un tiempo y que después fue derruido. Sólo se ven restos de la construcción, pero la pared guarda el lugar del espejo que alguna vez estuvo ahí; hay partes de techo en las que se trazan las huellas del camino de las lámparas; se notan las pequeñas erosiones del papel tapiz. La vida —dice Rilke— se obstina en cada rincón sin haber sido disipada por viento algu-

[21] *Cfr*. anotación de Jorge Eduardo Rivera a la p. 146 sobre la facticidad del convivir (*die Faktizität des Miteinanderseins*), en M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 472.

[22] *Ibidem*, § 26.

[23] M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* [trad. de Jaime Aspiunza], Madrid, Alianza, 1999, p. 116.

no, pues en esa casa permanecen los soles de mediodía, las exhalaciones, las angustias y los hedores de quienes la habitaron. Todo esto se le revela al poeta en una mirada; en cuanto lo reconoce, huye de ahí "pues lo terrible es que lo he reconocido". Rilke narra cómo de golpe el mundo se hace visible, y no es otra la función de los grandes poetas.[24]

Sin embargo, la desfiguración permea en la manera que interpretamos la relación con los otros. Comúnmente la interpretación acuñada para hablar de las relaciones con los otros se hace depender de la notoriedad o bien —su correspondiente en el ámbito teórico— de la presencia. En esta comprensión cotidiana, se da la tergiversación del ser unos con otros fáctico: lo que se nota y llama la atención existe. Si aparecen juntos, si se nota cómo se quieren (o cómo no se quieren), entonces podemos decir que hay relación. En el plano teórico, por su parte, la garantía de los vínculos con el otro son nociones que apuntan, en último término, a la conciencia presente o a algo dado.

Heidegger[25] dedica ciertos apartados para criticar algunas de las ideas prevalecientes en lo que respecta a la relación con el otro. Aquí, sólo las menciono de modo breve: la empatía pretende ser una forma de acercamiento al otro mediante la creación de un puente entre un sujeto y otro a través de la proyección del propio yo. Esta "introyección afectiva" toma al otro como "doblete" de uno mismo. Otra propuesta altruista es la que establece la relación yo-tú como lo inicial, lo cual —advierte Heidegger— no deja de ser un solipsismo en pareja. Por su lado, la convivencia surgida en una charla, en la confesión mutua de las cuitas y alegrías, o incluso en exagerados análisis, las más de las veces supone dos entes de realidad simultánea que se aprehenden porque tienen la capacidad de razonar. Cabe hacer notar la dirección de la crítica heideggeriana: el fundamento de estas propuestas es la presencia como modo eminente de ser y que explica su concepción de la "esencia" del otro. Ello les imposibilita ver el fenómeno anterior u originario, pues colocan el inicio de una convivencia, en tanto saber del otro o tener noticia del otro, en un fenómeno que desde la analítica existencial se muestra como derivado, pues cada "yo" o cada "tú" viene determinado por su "ya con el otro".[26]

Los supuestos de los que parte este tipo de concepciones no podrían explicar a plenitud la gran variedad de formas del ser unos con otros. Heidegger da como ejemplo de un convivir auténtico la situación que se des-

[24] M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de fenomenología* [trad. de Juan José García Norro], Madrid, Trotta, 2000, § 15.

[25] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 26; *Introducción*…, § 13 y 18; *Los problemas fundamentales*…, § 15 y 20.

[26] M. Heidegger, *Introducción*…, § 18.

cribe a continuación:[27] dos excursionistas se encuentran en las faldas de una montaña y siguen un camino similar. Después de un rato de caminar algunas veredas, aparece ante ambos un inesperado panorama de montañas y se sienten súbitamente emocionados, de tal modo que, maravillados y absortos cada uno por el paisaje, se limitan a permanecer en silencio. Ésta es un manera positiva del ser unos con otros, dirá Heidegger, ¿cómo puede explicarse esta convivencia por la aprensión o la empatía si no están juntos mirándose o atendiendo uno a otro, si no se aprehenden mutuamente, si lo que comparten está implícito y si el momento cumbre de su compartir sucede en silencio?

En *Ser y tiempo*, Heidegger describe varios modos positivos y privativos de ser unos con otros, del convivir fáctico.[28] Ninguno de ellos se refiere a los posibles modos de aprehensión o no aprehensión mutua. Por lo general, los positivos surgen de hacer las mismas cosas, aunque en el ámbito concreto ello puede ser positivo o pernicioso. En un extremo, Heidegger sitúa aquella solicitud por el otro que se traduce en un reemplazo y que lo arroja de su sitio o bien lo hace dependiente y dominado.[29] En el otro extremo positivo, se hallaría tal vez la descripción que hace de la auténtica solidaridad, o del amor, donde hay compromiso con una misma causa desde la existencia expresamente asumida: no surge de hacer las mismas cosas, sino de un compromiso común, de una lucha por el otro y en favor del otro.[30] Por otra parte, los modos de convivencia privativa no son necesariamente perjudiciales; por ejemplo, la indiferencia es necesaria para llegar al trabajo: si uno no se interesa en los que cruzan su camino, seguramente llegará a su destino. Ahora bien, hay otro tipo de indiferencia que sí puede ser dañina. Y, sin duda, muchos de los modos en los que cotidianamente vivimos, como el enfrentarnos unos a otros, lo son. Estos fenómenos ostentan casi siempre el carácter de lo no-llamativo; son tan obvios que no se notan.

Hasta qué punto algunos de estos fenómenos privativos pueden tomarse como prueba en contra del originario convivir —por ejemplo, la soledad—, pues algunas propuestas partirían de que lo inicial sería el individuo aislado. Sin embargo, para la fenomenología hermenéutica, únicamente desde el ser unos con otros puede explicarse, a su vez, el estar solo. La soledad o la indiferencia no son prueba en contra del convivir originario,

[27] *Ibidem*, § 13.

[28] M. Heidegger, *Ser y tiempo,* § 26.

[29] A. Vigo menciona que, en la lección de 1934, Heidegger "remite aquí a formas 'cadentes' del nosotros que guardan una conexión directa e inmediata con la situación histórica, tales como el fenómeno que denomina 'el delirio cuartelero' o la 'locura del acuartelamiento' (*Lagerwahn*)", A. Vigo, *op. cit.*, p. 287.

[30] M. Heidegger, *Introducción*…, § 37.

sino una forma deficiente de ese convivir. Cuando uno está solo,[31] está solo-sin-los otros; es decir, está referido de manera negativa a otros: abandonado por, no necesitado por, olvidado por o no molestado por y, por cierto, estos "otros" muy determinados, pues cabe la posibilidad de estar solo en medio de una multitud. Precisamente, en la soledad, el otro se hace manifiesto con mayor insistencia. En la falta, en la necesidad e incluso en el hartazgo, resplandece con mayor insistencia el mundo compartido (*Mitwelt*).

Por el momento, baste reiterar el carácter ontológico de los existenciarios de la convivencia. La posibilidad de que sus modos positivos y privativos de la convivencia fáctica se expliquen desde el ser unos con otros reitera la perspectiva del planteamiento de Heidegger y la diferencia que tiene con las, así llamadas por él mismo, propuestas altruistas. Se le atribuiría a Heidegger un supuesto pesimismo o una visión negativa de la convivencia humana sólo si no se comprende el carácter descriptivo y no prescriptivo de la fenomenología.

Ahora bien, la aparición del sí mismo ocurre a la par del descubrimiento del útil y del otro, y cuenta, además, con sus propias desfiguraciones en la interpretación que se le da. Así como los otros son parte de los seres que se develan, también el sí-mismo se descubre de una manera peculiar en la vida cotidiana. Resulta claro que siempre, en un sentido óntico, el *Dasein* puede afirmar "éste soy yo", "ésta es mi esencia", "ésta es mi identidad"; sin embargo, en el ámbito fenoménico, debe procederse con mayor cautela con el fin de que no quede implícitamente comprendido un yo como algo dado al que se accede a través de la reflexión. En el ámbito fenoménico, el "yo" es en realidad un "no-yo" que, pese a ello, no carece de "yoidad";[32] pero es preciso evitar que para la evidencia óntica de la afirmación "éste soy yo" se utilice un término que desvirtúe las connotaciones del sentido fenoménico. En la cotidianidad, nos encontramos a nosotros mismos por medio de los entes intramundanos: "Al comprenderse a sí mismo a partir de las *cosas*, el *Dasein* se comprende a sí mismo como ser-en el mundo a partir de su mundo".[33] El zapatero no se confunde con los zapatos que trabaja, pero perdido en ellos es el que es. Se trata, asegura Heidegger, del sí-mismo cotidiano que se pierde en las cosas, que, en el sentido óptico del término, reverbera en ellas difuminada y no puntualmente.

[31] *Ibidem,* § 14.

[32] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 26.

[33] M. Heidegger, *Los problemas fundamentales…*, § 15.

La ambivalencia del "uno" (*das Man*)

Entre los aspectos que llaman la atención cuando se aborda la cuestión social en Heidegger, se indica la impronta peyorativa de los existenciarios relacionados con ella. Y, en efecto, eso puede estar apuntalado por los adjetivos y el vocabulario que emplea; no obstante, como se ha dicho al principio, se precisa tener en cuenta las pautas del método para que a su vez quede comprendida la afirmación heideggeriana de que con toda su descripción no pretende aludir a la calidad moral del *Dasein* que se comporta de esa forma, y mucho menos hacer juicios a partir de eso.[34]

Además de lo anterior, en lo referente al tema del ser unos con otros, Vigo señala con toda claridad que "la exposición heideggeriana de la intersubjetividad se vincula necesariamente —como otra cara de la misma moneda— con su manera de concebir el sujeto".[35] Esto se muestra a lo largo de los múltiples párrafos en los que Heidegger se ocupa del tema de la propiedad o individuación y en la que constantemente se hace alusión al uno (*das Man*), como un existenciario que le sirve de contraste para aclarar la propiedad.

Precisamente es el uno (*das Man*) el que más continuamente ha sido objeto de consideraciones despectivas o ingenuas, y siguiendo la vinculación que Vigo apunta, diremos que una mala comprensión del uno (*das Man*), esconde en el fondo también una mala comprensión de la propiedad. Por tal motivo, en seguida expongo con brevedad ambos términos, refiriéndome sobre todo al uno (*das Man*) como el comportamiento cotidiano de la gente, el comportamiento social por antonomasia, el cual se daría en cada uno de los modos de convivencia, sean defectivos o positivos.

Algunos de los términos relacionados con el *das Man* son la cotidianidad, la impropiedad y la caída, que en principio parecería que se refieren a lo mismo y son intercambiables. A continuación, comento por qué, a pesar de estar estrechamente vinculados, tienen algunas distinciones de matiz. Aunado a ello, pretendo aclarar por qué o en qué sentido la propiedad es diferente de la impropiedad y de qué manera puede hablarse de términos "excluyentes" entre sí.

Al principio de este trabajo, expuse que la cotidianidad se toma como el punto de partida en el que se da la aperturidad del *Dasein*. Se trata de un

[34] Ello, por supuesto, supone también el carácter "neutral" de los indicadores formales, lo cual no imposibilita que puedan describirse en el ser del *Dasein* ciertos rasgos determinantes, mas no esenciales, en el sentido tradicional del término. Para el concepto de neutralidad, *cfr*. M. Heidegger, *El problema de la trascendencia y el problema de Ser y tiempo* [trad. de Pablo Oyarzun Robles], Escuela de Filosofía-Universidad ARCIS, 1996, disponible en www.philosophia.cl.

[35] A. Vigo, *op. cit.,* p. 269.

punto de partida que Heidegger describe como un modo de acceso exigido por el análisis fenomenológico del ser del *Dasein* y del ser en general.

En la regularidad de sus días, el *Dasein* se muestra como lo que es en sí mismo y desde sí mismo, rodeado de entes; esto frena los impulsos que nos llevan a partir de un sujeto sin mundo, además de que sortea una comprensión científica de la verdad. Para el enfoque de este trabajo, la cotidianidad se muestra como lo que por lo común hacemos, lo que en común, unos con otros, hacemos. La cotidianidad es el horizonte apriorístico del análisis del *Dasein*; se trata de un punto de partida que no será abandonado, sino que se profundizará y que en el § 71 se mostrará como la temporalidad.

Además de ello, "en esta cotidianidad no deberán sacarse a la luz estructuras cualesquiera o accidentales, sino estructuras esenciales, que se mantengan en todo modo de ser del *Dasein* fáctico como determinantes de su ser".[36] Tales estructuras son los existenciarios, momentos estructurales de la apertura del *Dasein*; los más conocidos son la comprensión, la disposición afectiva y el habla, pero también el ser unos con otros, la caída, el uno, el ser junto a otros entes o ser cabe, la desalejación, entre otros.

Ahora bien, todas ellas constituyen estructuras de aperturidad y se realizan primordialmente de dos formas: en la propiedad o en la impropiedad. Como se ha mencionado, la determinación fundamental del *Dasein* es la apertura de ser, de lo que no es él pero también del ser que él mismo es. De ahí que su ser le incumba y en todo momento se le devele. El ente que pregunta por el ser, el ente que devela el ser, también es aludido en su propio ser cada vez de manera arrojada. Por eso, una determinación fundamental del *Dasein* es el ser cada vez mío. Esta comprensión que tiene de su ser no es un mero dato o información, sino posee el carácter de tarea o encargo y, con ello, también de obligatoriedad. Su ser se le abre como posibilidad de develamiento, pero, además, como obligación de develarse en lo que es. El *Dasein* debe hacerse cargo de su ser, de una u otra manera, arrojado en un mundo que no eligió, pero que lo acoge de modo familiar y le ofrece posibilidades para aligerar la carga de su ser; así, no puede desertar de la obligación de tener-que ser; sin embargo, sí puede dejar que el uno decida por él (impropiedad). Ahora bien, la cotidianidad se abre en la forma de la caída porque urge a lo inmediato, exalta lo notable, hace de lo que se presenta y aparece el modo de ser por excelencia.

Para Heidegger, la caída[37] en la cotidianidad es el concepto que la movilidad del *Dasein*; pertenece a la estructura del cuidado articulado por la existencialidad y la facticidad. La primera se funda en el anticiparse a sí (futuro), la facticidad en el estar-ya (pasado) y la caída en el en medio

[36] H. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 5.
[37] *Ibidem*, § 35-38.

de entes (presente).[38] Básicamente, en la caída rige el presente. Tal predominio funda en lo notable, en lo visible, en lo constatable la garantía de lo que es. Así, la atención se dirige sobre todo a lo que se presenta, y la comprensión de lo que somos se determina a partir de lo que hacemos o del círculo de los otros con los que tenemos que ver. Heidegger menciona la importancia de la visión para el surgimiento de la filosofía, pero también como algo que ha llevado al olvido del ser. Como tendencia del ser humano, fue identificada por San Agustín como la concupiscencia de los ojos que se inclinan al placentero encuentro perceptivo con el mundo y también al conocimiento. Los fenómenos de la tentación, la tranquilización, la alienación y el enredarse se fundan en la movilidad de la caída que Heidegger califica como "despeñamiento" y "torbellino", cuyo sentido peyorativo se matiza siempre que se recuerda su vínculo con lo placentero. Esta primacía del presente en la caída no puede evitarse, pues el cuidado es el sentido de ser del *Dasein*, sea éste propio o impropio.

Exactamente debido a que el uno se abre como el carácter de lo público quiero señalar de qué manera esto no puede evadirse; es decir, ni el propio puede prescindir del uno.

Algunas de las cosas que son parte de esto público o social son las costumbres, las reglas, los patrones de medida, la cosmovisión, el lenguaje. Todo ello contribuye a la movilidad del ritmo cotidiano, es lo que nos permite pasar de una cosa a otra sin tener que preguntarnos cada vez por la manera en que debemos utilizar las cosas, por la dirección de nuestro trabajo, por las reacciones no meditadas en el trato con los otros, por el modo en que hablamos. En *Introducción a la filosofía,* Heidegger describe al uno como la fuerza motriz (concepción del mundo):

> Cosmovisión, visión del mundo, no es ni una simple consideración o contemplación de las cosas, ni tampoco la suma del saber acerca de ellas; cosmovisión, visión del mundo, es siempre una toma de postura, un posicionamiento en el que nos mantenemos por propia convicción, sea por una convicción que hemos desarrollado nosotros mismos por nuestra propia cuenta, o por una convicción que simplemente hemos adoptado por influencia de otro o imitando a otros, o a la que meramente nos ha acontecido ir a parar. Más aún: esta convicción no es algo que simplemente "tengamos", o algo de lo que a veces hagamos uso, una convicción que pongamos por delante o hagamos valer, como hacemos con una idea que hemos obtenido o con un teorema que hemos demostrado, sino que nuestra cosmovisión, nuestra visión del mundo, es la fuerza motriz básica de nuestra acción y de toda nuestra existencia, aun en los casos y precisamente en los casos en los

[38] *Ibidem*, § 41.

que no apelamos expresamente a ella o no tomamos una decisión recurriendo consciente o expresamente a ella.[39]

Mas entre los caracteres del uno se halla la insensibilidad a las diferencias de nivel, a las particularidades que nos integran —en términos ontológicos, al ser cada vez mío—. Para efectos de la "vida práctica", el uno acude a la nivelación o emparejamiento. Y gracias a que todo *Dasein* ha sido considerado por el uno como un "*Dasein* promedio o regular", puede hacer uso del transporte público, de los medios de comunicación, en general, del lenguaje. Incluso, puede tomarse como mero número de una estadística que se dirija a proporcionar mejores niveles de vida al *Dasein* promedio. Con todo, sería imposible imaginarnos el funcionamiento de la vida práctica si nos empeñáramos en actuar sólo siempre que nos traten como un ser "único e irrepetible". En el ámbito público, somos sustituibles y, al parecer, justo por ello, funciona.

El mundo que habitamos familiarmente lo ha construido el uno, pero no es algo que percibamos. Las más de las veces, no tenemos una comprensión siquiera temática de las costumbres y las reglas que seguimos, a no ser que alguien las cuestione. La rutina está poblada de usos prácticos que ya no vemos. Y el lenguaje no es un útil, como pareciera, sino aquel que posibilita lo que vemos: "hablamos no de lo que vemos, sino que, al revés, vemos aquello de lo que se habla".[40] La familiaridad con algo supone que no tenemos que estar comenzando una y otra vez a definir o determinar las cosas. ¿Necesariamente se trata de la pérdida de libertad o de un dominio que se padezca? ¿No cabría incluso expresarlo como un haber —diría Coetzee— "ganado la servidumbre"?

Sin embargo, muchas veces se ha identificado al uno con el comportamiento del rebaño o con la masa. Y de ahí que se haya interpretado a la propiedad como la separación de ellos, aislada o no, pero siempre protegida de ser uno más del montón, diferenciándose de la gente común y corriente. O bien, como menciona Vigo, se asocia la propiedad con el prototipo de hombre que por lo común se exalta: el héroe, el santo, el filósofo, y con eso se supone que la propiedad es fruto de la decisión de serlo.

Pero con tales concepciones no estaríamos sino tomando otro modo que el uno nos ofrece para sentirnos diferentes, satisfechos con nosotros mismos a partir de que consideramos tener una vida lograda. El uno nos ofrece —porque sabe que la requerimos— la posibilidad de hallar una

[39] M. Heidegger, *Introducción…*, § 32.

[40] M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* [trad. de Jaime Aspiunza], Madrid, Alianza, 2006, p. 80.

"identidad", la posibilidad de adquirir ciertas características (o etiquetas) permanentes como punto de referencia a la luz de la cual se puedan explicar, justificar o perdonar cualesquiera de las "desviaciones" en el comportamiento cotidiano. Uno mismo se arma de un arsenal de características que nos hacen únicos e irrepetibles. El uno sabe ocultarse y el encumbramiento del presente como garantía de lo que es tiene también su contraparte, la cual consiste en hacer creer que lo que no se muestra no es. Por eso, entre más fuerza adquiere, mayor es su disimulo.

El uno es un existenciario,[41] una manera de ser del *Dasein*; es decir, pertenece a su estructura positiva. La propiedad no puede desprenderse de él, sino que lo vive de un modo determinado.

> El *Dasein* no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación. No hay nunca un *Dasein* que, intocado e incontaminado por este estado interpretativo, quede puesto frente a la tierra virgen de un "mundo" en sí, para solamente contemplar lo que le sale al paso.[42]

Comunidad y propiedad: las "bondades" de la medianía

¿En qué sentido la propiedad necesita distanciarse de los otros? Más aún, ¿esto es posible una vez que se ha aclarado el carácter estructural del uno y del ser unos con otros?

El carácter de ser en la verdad que compartimos con otros muestra la imposibilidad de que el *Dasein* descubra el ser de los entes partiendo de una situación ficticia ajena a prejuicios. Se interpretan las cosas como se acostumbra, el estado interpretativo público ha decidido sobre las diversas posibilidades para el *Dasein*, el cual descubre los entes que lo rodean. Esta misma verdad es lo que, desde la caída, se llama una "comprensión media".[43]

Esta verdad compartida, además de que abre posibilidades, también las cierra. La facilidad que otorga para comprender las cosas se debe a que no llega nunca al fondo de ellas, anula matices y particularidades, y le ahorra al lector o al escritor ir al fondo de los asuntos. Esta medianía de la verdad admite también la opinión y fomenta la discusión y la polémica siempre de manera desarraigada, para que pueda seguirse opinando y para

[41] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 27.
[42] *Ibidem*, § 35.
[43] *Idem*.

otorgar al *Dasein* la seguridad de estar "en la pista". Pero muchas de las verdades que comparte el *Dasein,* y a partir de las cuales se mueve, tienen, sin que él lo sepa, el estatuto de prejuicios; otras componen costumbres ya arraigadas o bien fórmulas aceptadas, todo lo cual le permite tomar decisiones y librarse de la responsabilidad de ir al fondo de las cosas.

La medianía brinda tranquilidad y, de manera inmediata, la estabilidad en el ámbito social, pues gracias a ella instituciones, costumbres, prejuicios y demás no se cuestionan y, más aún, evitan ser cuestionados. Esta medianía también se busca en lo referente a la concepción que el *Dasein* tiene de sí, y para que ésta cree la satisfacción de la vida lograda no debe darse de manera generalizada, sin distinciones, por así decirlo. Como se ha visto, la idea de lo que somos depende de lo que hacemos y de aquellos de quienes nos rodeamos, lo cual significa que el *Dasein* sabe quién es a partir de compararse con aquellos a quienes admira, con aquellos que considera sus iguales y con aquellos a quienes desprecia. Y tal es la fuerza que los otros ejercen sobre la "identidad" cotidiana que empieza una carrera de persecución e intranquilidad donde de modo continuo se miden distancias para evitar acercamientos de quienes son repulsivos o bien para alcanzar a aquellos que son referencia. Entonces, la medianía se mantiene a costa de la continua intranquilidad, de la continua vigilancia entre unos y otros, velando siempre "sobre todo conato de excepción", para inmediatamente desacreditarla, para hacer de lo original algo ya largamente sabido, para eliminar cualquier rastro de esfuerzo reconocible.[44]

Pero podríamos preguntarnos, ¿a qué viene tal disposición que paga tan alto precio sólo para ganar esta aparente medianía? A que, en efecto, el predominio hace perder de vista la perspectiva, el ser cada vez mío. La comprensión del ser tiene en Heidegger por horizonte la temporalidad entera, la cual se muestra en el estado de resuelto: en el adelantarse y precursar su más propia posibilidad que es la muerte. La revelación de la finitud de su ser no elimina los contenidos que le pertenecen; únicamente los muestra como finitos. Al *Dasein* se le abre la posibilidad de "elegir" las posibilidades correspondientes a su situación: con lo que ya es en su condición de arrojado y hacia lo que se proyecta su ser que es ser para la muerte.

[44] En este sentido, me parece interesante mencionar que Heidegger leyó *La montaña mágica* de Thomas Mann, aunque tal vez haya leído otras obras más (*cfr.* Á. Xolocotzi, *Crónica de Ser y tiempo, de Martin Heidegger,* Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009). En Mann los temas del disimulo social, la distancialidad, la mediocridad grupal son temas recurrentes. Por ejemplo, en "El niño prodigio" se expone cómo la curiosidad busca en el fondo la tranquilidad de la medianía. Los asistentes se tranquilizan a sí mismos mediante la comparación y las evaluaciones que hacen del prodigio ajeno algo asumible; en ese cuento, el generoso Thomas Mann, mediante la descripción de un gesto provocativo, otorga al lector la oportunidad de tranquilizarse también.

En el mostrarse de su sí-mismo, cabe la posibilidad de que al *Dasein* también se le muestre su mediocridad, única, distinta de la de los otros.

Pero como se ha dicho: el *Dasein* mismo forma parte del uno, así que él mismo sabe y goza de los beneficios de la nivelación y la finitud que ocultan las instituciones culturales, las costumbres y las cosmovisiones. No anhela desde sí mismo un cuestionamiento radical y, sin embargo, hay algo que lo empuja a ello, porque su ser es una carga y un encargo; "cada uno está disperso y debe llegar a encontrarse"; este "debe" determina el carácter de obligatoriedad. Con todo, la propiedad no puede surgir de un acto voluntario, pues, asimismo, cuestionar los contenidos revela la falta de fundamento del propio ser. El quebrantamiento de las familiaridades del mundo proviene del *Dasein* mismo, de los estados de ánimo, lo no controlable por excelencia; pero no de cualquiera, sino de un estado de ánimo fundamental que se resista a ser absorbido y explicado por el uno, pues toda cosmovisión cuenta con recursos que integran las situaciones más extrañas y catastróficas a un saber ya largamente conocido o esperado. De ahí que para conjurar esta amenaza del uno, la llamada del *Dasein* debe prescindir de todo lenguaje y de todo lo notable. El *Dasein* sabe lo que la llamada dice y la comprende, y puede decidirse, empuñarse o volver a la impropiedad.

En este punto, Heidegger afirma que la propiedad es sólo una modificación y no una supresión total de la impropiedad;[45] no obstante, creo que no puede hablarse de una exclusión de contenidos, pero sí de énfasis que tiene una dirección distinta, y sólo en este sentido la propiedad y la impropiedad se excluyen.

La propiedad realiza un cuestionamiento que no se nota, puesto que no se cambia de círculo de contexto, "únicamente" los entes que rodean y definen al *Dasein* "ya no le dicen nada", mas ello nos entraña que "el 'mundo' a la mano se vuelva otro 'en su contenido', que el círculo de los otros sea sustituido por uno diferente",[46] pero todo se comprende desde su más propio poder ser sí mismo. Simplemente, la propiedad no hace del uno "su héroe".

Cabe mencionar que la interpretación de Vigo se refiere a que se va "del uno impropio al nosotros propio", y, aun cuando parece una tesis fuerte, posee sustento en la concepción de ser-en-el-mundo del *Dasein*. En última instancia, nuestro ser se debe o se explica de alguna manera por lo que nos rodea y por quienes nos rodean; ello puede contribuir en mayor o menor medida a la propiedad. Heidegger asegura: "libre para las posibilidades más propias, determinadas desde el fin, es decir, comprendidas como finitas, el *Dasein* conjura el peligro de desconocer en virtud de su

---

[45] M. Heidegger, *Los problemas…*, § 15.

[46] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 60.

comprensión finita de la existencia, las posibilidades de existencia de los otros que lo superan, o bien de forzarlas, malinterpretándolas, a entrar en la existencia propia —renunciando así a su más propia existencia fáctica".[47]

Así, la propiedad, además de ser "posibilitada" por los que rodean al *Dasein*, también lleva a comprender las posibilidades de los otros, lo que supondría un "dejarlos ser" desde su situación.

Conclusión

Como se ha visto, el papel de los otros es determinante en la propuesta del primer Heidegger. Todo *Ser y tiempo* y las obras de esa época tienen presente el tema de la "otredad", pues el develamiento de ser también supone al *Dasein* coexistente. Aquí no se trató explícitamente la pregunta por la ética, pero espero que, a partir de lo expuesto, quede claro que su papel es similar al de la "cosmovisión"; por supuesto, tiene un lugar fundamental para la convivencia fáctica. A pesar de ello, debido a que el análisis fenomenológico no puede fundarse en lo notable, y el comportamiento ético, para que tenga sentido como propuesta de convivencia fraterna, debe residir en lo constatable, queda excluido como un tema fundamental para la fenomenología hermenéutica. Una propuesta ética en Heidegger sería posible siempre que se renuncie a actitudes constatables, y podría tal vez hablarse de una ética en la idea de propiedad, que, sin embargo, deberá dejar de lado contenidos concretos. Además de todo, cabe mencionar el papel que Heidegger otorga a la filosofía como la actitud que puede cuestionar a la totalidad de lo ente y, mientras sea así, puede hasta cierto punto tomar distancia de las cosmovisiones; más aún, está obligada a hacerlo en la medida de toda su capacidad.

Por último, cabe reiterar con Heidegger que la exposición de un análisis pretendidamente más originario no garantiza nada en el aspecto óntico, pero brinda la posibilidad de puntos de partida menos encubiertos o desfigurados, siempre que no se pierdan de vista las exigencias de la fenomenología.

[47] *Ibidem,* § 53.

II. DOSSIER

NUEVAS CIUDADANÍAS. INMIGRANTES E INDÍGENAS

Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo
y María Isabel Domínguez Herrera*

Resumen: El Estado actual, basado en la soberanía en el interior de sus fronteras, ve cómo son recortados sus poderes por instancias de carácter internacional y por diversas organizaciones internas. Fundado sobre la idea de una ciudadanía homogénea, también ve cómo se resquebraja esa uniformidad. Dos tipos de nuevos ciudadanos la ponen en cuestión: los que siempre estuvieron ahí, pero permanecían invisibles, y los que aparecieron allende las fronteras. En el presente artículo se analizan estos dos tipos de ciudadanía y se presta una especial atención al artículo segundo de la Constitución Mexicana.

Abstract: The present State, based on the sovereignty within its borders, sees how its powers are delineated by international institutions and by different internal organizations. Established on the idea of a homogeneous citizenship, it creates a fissure in this uniformity. Two kinds of new citizens bring this uniformity into question: those who were always there, but were invisible and those who appeared beyond its borders. In this paper, we analyze those kinds of citizenship and we pay special attention to the Second Article of Mexican Constitution.

* Facultad de Filosofía "Samuel Ramos", Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán, México.

Palabras clave
Derechos, reconocimiento, multiculturalidad.

Key words
Rights, acknowledgment, multiculturalism.

La de ciudadano es la condición más extendida en nuestro mundo para tener la capacidad de ejercer unos derechos. Es cierto que las diversas formulaciones de los derechos humanos que siguieron a las enunciadas por los políticos de Virginia, germen de la independencia de los Estados Unidos de América, y de los revolucionarios franceses constituyen un conjunto de normas de carácter universal y de obligado cumplimiento, al menos moral, para todos los Estados que firmaron las distintas cartas de éstos. También es cierto que en los dos últimos decenios, en nombre de tales derechos, se justifica la intervención armada de un país o de fuerzas armadas bajo el mandato de la Organización de las Naciones Unidas en determinados territorios que atraviesan una grave situación de inestabilidad o precariedad de su estructura social y política. En este caso, se parte, además, del presupuesto de paternalismo jurídico, es decir, de considerar que por sí mismo ese territorio o país no puede salir de la dramática situación en la que se encuentra. Asimismo, fuimos testigos del encausamiento y la persecución de responsables de genocidios o de crímenes contra la humanidad, como fueron los casos del expresidente serbobosnio Radovan Karadzic o del también expresidente chileno Augusto Pinochet.

De todas formas, a pesar de los ejemplos mencionados, la capacidad de ejercer un derecho individual está, en la práctica, restringida a la condición de ciudadano de un Estado. Dentro de las fronteras de ese Estado y de acuerdo con su ordenamiento jurídico, el ciudadano puede plantear y exigir —otro asunto es el resultado efectivo de sus exigencias— las demandas que, como tal, cree tener derecho a ver satisfechas. Por tanto, aunque, como quedaba dicho, hay la posibilidad de iniciar procesos e intervenciones extranjeras dentro de las fronteras de un país, los derechos se ven plasmados y defendidos con mayor precisión dentro del marco de un Estado que cuenta con la legislación pertinente y la fuerza para hacerla cumplir. En resumidas cuentas, una forma de interpretar y considerar la condición de ciudadano es la de ser una persona con derecho a tener derechos, como lo expresaba Hannah Arendt en relación con los diversos grupos humanos excluidos de toda nacionalidad tras la Primera Guerra Mundial.

Debemos precisar que la expresión "el derecho a tener derechos" contempla dos significados del término "derecho": en el primer caso, se trata de un imperativo moral, en el sentido del reconocimiento de todos los seres humanos como personas y como pertenecientes a algún grupo humano; es decir, se reconoce a cada persona la membresía a una comunidad humana determinada. En el segundo caso, el término "derechos" se funda, precisamente, en el derecho previo a la membresía, esto es, los "derechos" "se dan entre consocios de una comunidad".[1] En definitiva, ser ciudadano es la condición privilegiada de ser titular del derecho a tener derechos. Por tanto, la idea de ciudadanía es intrínseca al Estado, pues éste se funda no sobre súbditos al modo del antiguo régimen, de quienes dispone de manera arbitraria, sino sobre ciudadanos titulares de unos derechos plasmados en su carta constitucional. De hecho, el ciudadano está en condiciones de llevar ante el tribunal constitucional determinadas medidas aprobadas por el Legislativo o por el Ejecutivo, o sentencias del Judicial que considere en contradicción con el ordenamiento constitucional.

En suma, el Estado tiene un freno a su potencialidad omnímoda. Ahora bien, el Estado se arrogaba la potestad de decretar quién era ciudadano de pleno derecho y cuál era la condición de esa ciudadanía. Clásicamente eran dos las formas de dicho acceso: el *ius soli*, cuando se es ciudadano de un país por haber nacido en él, y el *ius sanguinis*, por ser descendiente de un ciudadano de ese país. Por otra parte, la condición de ciudadanía era una y la misma para todos; la concepción de ciudadanía era de carácter homogéneo: una misma lengua, una idéntica educación, una determinada sanidad, un ordenamiento legal parejo para toda la comunidad y así sucesivamente.

Estas dos atribuciones del Estado están puestas hoy día en cuestión. En relación con la primera, la regulación de acceso a la ciudadanía, son múltiples las voces y las opiniones que reclaman cada vez con mayor énfasis la apertura de la ciudadanía a los inmigrantes. Nos encontramos, entonces, con que la figura del inmigrante y la reflexión teórica a la que lleva su precariedad cívica plantean la posibilidad de una nueva forma: el *ius domicilii*, acceder a la ciudadanía de un país por residir durante cierto tiempo en él. En este sentido, es preciso traer a la memoria que la ciudadanía no fue una condición igual e idéntica a sí misma, en su historia, entretejida con la del Estado liberal; en sus inicios estaba restringida a una minoría social, hombres y propietarios. Con el tiempo, fueron incorporándose a su titularidad las mujeres, los menores, los analfabetos y los pobres. Quedan fuera de ella los extranjeros y los inmigrantes.

[1] Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 50.

El término “ciudadanía” es polisémico. Por ejemplo, desde un presupuesto descriptivo, se denomina de esa forma al conjunto de normas que regulan la situación del ciudadano; desde otro prescriptivo, se refiere a un modelo ideal que habría que reconocer a quienes forman parte de una sociedad política dada. Comunitaristas y liberales disienten en su concepción de ciudadanía; natural para los primeros, en la medida en que el término envuelve la relación originaria entre la comunidad y sus integrantes, mientras que para los segundos es un concepto político, una relación que depende del contrato o pacto social y de la libertad de la persona para adscribirse a una sociedad determinada. Se da la concepción global de ciudadanía, concebida como la inclusión de todos los derechos, desde los personales, civiles y políticos, hasta los económicos, sociales y culturales, esto es, una ciudadanía social, más allá de la individual, y una concepción local, que tiene en cuenta el vínculo de pertenencia a una determinada organización política y a los derechos de participación democrática.

También se habla de una ciudadanía universal, cosmopolita, frente a una particular, la pertenencia a un Estado. Nos encontramos con una concepción teórica, formulada por filósofos, juristas, sociólogos y politólogos, y una pragmática, que no es otra cosa que el empeño reivindicativo por conseguir determinadas libertades o el reconocimiento de la situación política y jurídica de ciertas capas de la población excluidas de ellas; sería el caso del movimiento en pro de los derechos civiles en Estados Unidos durante la segunda mitad del siglo xx. En la actualidad, lo sería el de los movimientos impulsores, sobre todo en la Unión Europea, de la reivindicación de la ciudadanía para refugiados, inmigrantes y extranjeros.

Por último, hay una concepción unilateral de ciudadanía, una relación única entre el Estado y el ciudadano, de forma que queda absorbida toda la actividad participativa de éste en aquél, y otra multilateral, donde quedarían reconocidas determinadas particularidades de los ciudadanos que, sin dejar de serlo, las verían preservadas. Tal es el caso del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural que conforma el llamado “constitucionalismo multicultural” o la “institucionalización oficial del reconocimiento del otro”, que en México encontramos en el segundo artículo de la Constitución Política Federal: “la Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”. Este artículo será objeto de un comentario más detenido al final de este trabajo. En el caso europeo, se encuentra una ciudadanía europea, otra estatal, en algunos casos federal y en otros, municipal. La ciudadanía multilateral o multicultural haría a esos ciudadanos titulares, al mismo tiempo, de varias

ciudadanías, según sus sentimientos, su historia, su particular forma de ver el mundo y de vincularse con los miembros de su comunidad política o étnica. En suma, una ciudadanía diferenciada, pero una diferencia no basada en el privilegio o la discriminación, sino en el derecho a vivir, a expresarse, gestionar los bienes de la comunidad o acudir a la medicina tradicional de acuerdo con los usos y costumbres de una determinada comunidad.[2] Este último punto también se desarrollará más ampliamente al final de este texto.

No quisiéramos que se interpretaran los párrafos precedentes como si se tratara del supermercado de la ciudadanía donde cada uno, según su humor y situación, eligiera bien un tipo de ciudadanía, bien otro, en función exclusivamente del capricho del momento o de una coyuntura favorable para sus intereses particulares. Más bien, interesa destacar su carácter fluctuante, no dado de una vez por todas, como por lo general suele entenderse.

Aludiremos a dos aportaciones sobre la ciudadanía en su relación con los inmigrantes. Seyla Benhabib admite que para unos habrá ido demasiado lejos en su empeño de reivindicar un federalismo cosmopolita que deja sin raíces el solar nacional y, para otros, se quedaría demasiado corta al aceptar el derecho del Estado a regular la transición de la acogida a inmigrantes, a concederles la plena membresía. Con todo, el planteamiento de la autora es fecundo y deja abiertas nuevas perspectivas de la cuestión planteada, inmigración y ciudadanía. Y tan es así que pueden reformularse sus propios términos en nombre de su particular metodología, aquella que denominaba *iteración democrática*, de tal forma que, ante nuevos contextos y situaciones, se abran espacios sociales, políticas sensibles y leyes generosas a la cuestión del derecho a la ciudadanía del inmigrante, tales que propicien el tránsito del simple trabajador al ciudadano de pleno derecho.

Por su parte, Luigi Ferrajoli señala las insuficiencias del actual concepto de ciudadanía que, frente a las declaraciones universalistas de los gobiernos revolucionarios del siglo XVIII, en la práctica actual constituye un factor de exclusión y discriminación de los países ricos respecto de los países pobres. Por ello:

> Tomar en serio estos derechos significa hoy tener el valor de desvincularlos de la ciudadanía como "pertenencia" (a una comunidad estatal determinada) y de su carácter estatal. Y desvincularlos de la ciudadanía significa reconocer el carácter supra-estatal —en los dos sentidos de su doble garantía constitucional e internacional— y por tanto tutelarlos no sólo dentro sino también fuera y frente a los Estados, poniendo fin a este gran *apartheid* que excluye de su disfrute a la gran mayoría del género humano contradiciendo

[2] *Cfr.* Antonio-Enrique Pérez Luño, *¿Ciberciudadaní@ o ciudadaní@.com?*, Barcelona, Gedisa, 2003, en especial, pp. 11-55.

> su proclamado universalismo. Significa, en concreto, transformar en derechos de la persona los dos únicos derechos que han quedado hasta hoy reservados a los ciudadanos: el derecho de residencia y el derecho de circulación en nuestros privilegiados países.[3]

Tras afirmar que la alternativa a posibles enfrentamientos bélicos y terroristas consiste en la universalización efectiva de los derechos fundamentales,[4] que esos derechos de residencia y circulación fueron proclamados como universales en los inicios de la Modernidad por la Escuela de Salamanca y que, en consecuencia, entrañan la reciprocidad —entonces no era imaginable que el *indio* emigrara a Occidente—, este autor italiano concluye que la exigencia democrática más importante en relación con los derechos fundamentales, aunque suene utópica como les sonaba también utópico el constitucionalismo a los representantes del *ancienne régime*, es:

[3] Luigi Ferrajoli, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta, 2002, p. 117.

[4] Ferrajoli considera que la defensa de estos derechos no será totalmente seria si Occidente no se plantea los problemas de ciudadanía como propios, es decir, si los considera única y exclusivamente de los países pobres, "y no los percibirá como propios si no llega a sentir la amenaza directa de la presión demográfica que proviene de aquellos países y si no afronta, después de haber invadido primero con su saqueo y luego con sus promesas el mundo entero, la invasión de poblaciones hambrientas que están presionando hoy sobre sus fronteras. Los derechos fundamentales, como enseña la experiencia, no caen del cielo, sino que llegan a afirmarse cuando se hace irresistible la presión de quienes han quedado excluidos ante las puertas de los incluidos", *ibidem*, p. 117. Esta cuestión, la de sentir la amenaza y, por tanto, sentir miedo a la invasión de los inmigrantes, es un tópico recurrente en los estudios sociológicos, antropológicos y políticos sobre la multiculturalidad. Éste no es asunto del presente escrito, aun así, como ejemplo, puede citarse la obra de Tzvetan Todorov, *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2008, en la que el autor, crítico del Huntington de *El choque de civilizaciones*, reflexiona sobre el miedo a los otros en las sociedades occidentales e intenta, a partir de este análisis, conjurarlo. En este sentido afirma que "el miedo se convierte en peligro para quienes lo sienten, y por ello no hay que permitir que desempeñe el papel de pasión dominante. Es incluso la principal justificación de comportamientos a menudo calificados de 'inhumanos'. El miedo a la amenaza de muerte, peor aún, a que amenacen de muerte a nuestros seres queridos, nos hace capaces de matar, de mutilar y de torturar [...] Cuando en la lucha contra el terror 'todo está permitido', el contraterrorista empieza a confundirse con el terrorista. Por lo demás, todos los terroristas del mundo creen ser contraterroristas que se limitan a replicar a un terror anterior. Y no son los únicos. Siempre es fácil encontrar una violencia anterior que se supone que justifica nuestra actual violencia. Pero a este precio la guerra nunca concluirá". *Ibidem,* pp. 17-19. Por ello, el autor exhorta a prevenir conflictos entre comunidades de diferentes culturas y, para ello, apunta que "para conseguirlo no basta con formular votos piadosos ni con cantar las virtudes del diálogo, sino que es indispensable enfrentarse a los hechos y analizarlos. Con este fin he decidido realizar un constante vaivén entre presente y pasado, política y antropología, vida cotidiana y filosofía". *Ibidem*, p. 24.

> Alcanzar —sobre la base de un constitucionalismo mundial ya formalmente instaurado a través de las convenciones internacionales mencionadas, pero de momento carente de garantías— un ordenamiento que rechace finalmente la ciudadanía: suprimiéndola como *status* privilegiado que conlleva derechos no reconocidos a los no ciudadanos, o, al contrario, instituyendo una ciudadanía universal, y por tanto, en ambos casos, superando la dicotomía 'derechos del hombre/derechos del ciudadano' y reconociendo que a todos los hombres y mujeres del mundo, exclusivamente en cuanto personas, idénticos derechos fundamentales.[5]

Éstas serían propuestas relativas al *status* de la ciudadanía de los inmigrantes, que, sin embargo, bajo su condición, en tanto excluido de una alteridad, encuentra aquí su punto de coincidencia con la exclusión de otra alteridad: la étnica. El argumento para excluirlos del estatuto de ciudadanía parece que surge de una supuesta incapacidad de disfrute, primero del indígena, luego del inmigrante. Pero, como se apuntaba más arriba, la cuestión que deseamos desarrollar con mayor detalle es la del tipo de ciudadanía de otros ciudadanos, o de ciudadanos otros. Nos referimos a lo antes señalado sobre el artículo segundo de la constitución mexicana.

Y aquí se nos plantea la segunda de las cuestiones relacionadas con las atribuciones del Estado —la primera consistía en dictaminar quién y cómo llegaba a ser ciudadano—: la condición de la ciudadanía. Es entonces cuando decubrimos que las relaciones ciudadanía-Estado se encuentran en una nueva situación, en una novedosa encrucijada. La ciudadanía en su conjunto no resiste la práctica política tradicional —un ciudadano, único, homogéneo, intercambiable—, porque quienes hasta hace bien poco tiempo eran invisibles y carecían de la palabra se hicieron visibles e hicieron escuchar su voz. Se trata de los que no coincidían con el "ideal" desde el cual se enunciaba el ciudadano, que, en un primer lugar, era para los varones, blancos, occidentalizados y que poco a poco abrió espacios para que otros se integraran a la condición de ciudadanía, como ocurre a partir de la inclusión de las mujeres y otras personas, sin distinción de origen étnico e independientemente de su situación patrimonial. Por supuesto, se quiere ser ciudadano, pero no de la manera en que el Estado concibe o concibió la ciudadanía, en términos de igualdad, de posibilidad —fáctica y jurídica— de producir excedentes, dejar el estilo de vida rural para pasar a la urbanización, hacer uso del dinero como esa ficción legal mediante la cual el comercio se facilita al mismo tiempo que abre la puerta a la acumulación del capital, la compra-venta de la fuerza de trabajo y la participación en la vida política, con el goce de otros beneficios dados mediante la adopción de otra forma de vida, de interacción social: la hegemónicamente acepta-

[5] *Ibidem*, p. 119.

da. De ahí que a la incorporación de nuevas formas de ciudadanía le sea inherente una nueva forma de Estado.

Antes de continuar, debemos recordar que el mismo Estado-nación —surgido de la Guerra de los Treinta Años y vigorizado tras la Revolución Francesa y cuyo signo más representativo era la soberanía incontestable dentro de sus fronteras, sin estar totalmente en crisis— sí se encuentra sujeto a un pluralismo jurídico que recorta aquellos poderes omnímodos y absolutos, los cuales constituían sus señas de identidad. Recortes de poderes por arriba y por abajo. En efecto, hay un recorte normativo supraestatal, dado por la legislación, por los tribunales y por los tratados internacionales; ahí se topa con disposiciones que limitan su potestad interna indiscutible. A ello se aludía más arriba. También, en el interior de su jurisdicción, encuentra frenos de carácter infraestatal, como competencias legislativas regionales de determinados grupos sociales y de gran especialización, que de un ordenamiento jurídico jerarquizado dan paso a un pluralismo jurídico. Aquí la reflexión sobre la ciudadanía multicultural y el Estado pluricultural encuentran su lugar. Veamos los cinco párrafos del texto actual del artículo segundo de la constitución de los Estados Unidos Mexicanos publicado en el *Diario Oficial de la Federación* del 14 de agosto de 2001:

> La Nación Mexicana es única e indivisible./ La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas./ La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas./ Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres./ El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las Constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.[6]

A continuación se añaden dos apartados, A y B. El primero de ellos declara que los pueblos indígenas tienen derecho a decidir sus formas de

[6] Seguimos la decimoctava edición de la *Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Porrúa Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, con los comentarios de Miguel Carbonell al artículo segundo.

convivencia y organización social, a aplicar sus sistemas de normas, respetando los derechos individuales y la integridad de las mujeres, a elegir según sus procedimientos a las autoridades de gobierno, a preservar sus lenguas y conservar su hábitat. Más adelante, declara que tienen derecho a acceder a la jurisdicción del Estado, tomando en cuenta sus costumbres y asistidos por un intérprete, si lo requieren. Este primer apartado concluye con una declaración de autonomía de las comunidades indígenas: "las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público". El segundo apartado advierte a las autoridades de los tres niveles de gobierno que "para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos". A tal fin, enfatiza que se elimine cualquier tipo de discriminación y se garanticen los derechos indígenas. Solicita la corrección de las carencias y rezagos en diversos ámbitos como el desarrollo regional, la enseñanza, así como que se favorezcan la educación bilingüe e intercultural, el acceso a los servicios de salud "aprovechando debidamente la medicina tradicional", el desarrollo de las comunicaciones viales y de telecomunicación; además, insta a apoyar el desarrollo sustentable y, finalmente, a "consultar a los pueblos indígenas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo y de los estatales y municipales y, en su caso, incorporar las recomendaciones y propuestas que realicen".

Salvo el primero de este artículo, con su énfasis en la unicidad e indivisibilidad de la nación de claras resonancias autocráticas por parte del Estado, el resto de párrafos y los dos apartados tienen en cuenta que dentro de los límites del propio Estado viven comunidades con sus características propias —como usos y costumbres, lengua, educación, medicina, entre otras—, y abogan por preservarlas y, al mismo tiempo, erradicar cualquier signo de discriminación o prejuicio en contra suya. La enunciación de México como un país pluriétnico y multicultural respondió a exigencias histórico-sociales que por años venían haciéndose desde y para las comunidades indígenas, las cuales habían sido sistemáticamente ignoradas, dentro de su peculiaridad y su propio valor, por una legislación y unos legisladores empeñados en crear homogeneidad nacional por decreto constitucional, según los afanes unificadores, homogeneizantes y hegemónicos de la urgencia de forjar una nación. De esta manera, el Estado mexicano reiteradamente había excluido el tópico de la multiculturalidad de la norma cons-

titucional. Para concluir, comentaremos brevemente el artículo, tomando como referencia las acotaciones de Miguel Carbonell.

En primer lugar, cabe destacar el rango constitucional otorgado a estas disposiciones sobre los particulares derechos de las comunidades indígenas. En segundo lugar, si bien no cuenta con la aceptación completa por parte de muchas de ellas, debido en buena medida a que los acuerdos de la Comisión para la Concordia y Pacificación (Cocopa) no están reflejados fielmente en el desarrollo del artículo segundo; el último párrafo deja, así y todo, un margen para que las entidades federativas puedan desarrollar de forma más amplia los derechos de las comunidades según "criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico". En tercer lugar, es preciso enmarcar esta incorporación constitucional de los mencionados derechos dentro del contexto más general de la aceptación en varias disposiciones legales de diferentes países de minorías de distinto signo, como puedan ser culturales, raciales, sexuales o étnicas. Además, hay declaraciones internacionales como "La declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas o Lingüísticas", de la Asamblea General de la ONU de 1992. Y, en el interior de algún país latinoamericano, como Bolivia o Ecuador, se incorporaron a sus constituciones derechos relacionados con sus comunidades indígenas.

Estos cambios en varias constituciones fueron precedidos por un amplio debate, dilatado en el tiempo, entre filósofos y teóricos de la política, también entre antropólogos y sociólogos, cuyo eje fundamental fue el de liberalismo *versus* comunitarismo, desencadenado a raíz de la publicación de *Una teoría de la justicia* de John Rawls, en 1971. Como señala Carbonell, uno de los teóricos comunitaristas más conspicuo, Will Kymlicka distingue tres etapas en el debate sobre los derechos de las minorías: los setenta y ochenta, cuando defender tales derechos se identificaba con el comunitarismo, es decir, con la postura antagónica del individualismo liberal; los noventa, en la que ya no se ve una incompatibilidad absoluta entre derechos de las minorías y liberalismo, más bien serían diferentes maneras de entender a este último; y la situación actual en la que el Estado se aboca a defender los derechos de las minorías y de los inmigrantes dentro de sus fronteras. Así lo resume Carbonell:

> Para Kymlicka, los dos grandes avances del debate, hasta este momento, consisten en que, en primer lugar, se ha abandonado la idea de que la justicia social puede ser definida en términos de reglas que no hagan caso de las diferencias; actualmente se acepta que esas reglas pueden causar desigualdades y, por tanto, ser fuente de injusticias. El segundo avance es que hoy en día la carga de la prueba ya no corre a cargo de quienes defienden derechos de las minorías, sino de quienes defienden las reglas que no hacen caso de las

diferencias, quienes deben probar que el *status quo* no crea injusticias para los grupos minoritarios.[7]

Por supuesto, los problemas teóricos relacionados con este debate son de un gran espectro; por ejemplo, qué se entiende por cultura y cuáles son los elementos que la definen, o quién decide qué grupo humano constituye una cultura ¿los miembros del grupo o factores "objetivos" como una lengua propia, así como usos y costumbres o historia común? Desde el campo del derecho, los problemas se plantean, en primer lugar, en torno de quiénes son los sujetos de esos derechos y qué son los derechos colectivos; a su vez, decidir qué es una minoría tampoco es una cuestión sencilla, hay minorías ocasionales y minorías tendencialmente permanentes, minorías formadas voluntariamente por sus miembros y minorías formadas a la fuerza, hay minorías nacionales y grupos étnicos. En el orden de los derechos a preservar también la situación es compleja; en último término, esos derechos colectivos son derechos de los individuos pertenecientes a una comunidad y, al mismo tiempo, derechos del propio grupo.

Si de las cuestiones precedentes pasamos al análisis del contenido del artículo segundo, de nuevo surgen dificultades para clarificar con precisión el alcance de los derechos de los que viene hablándose. Por ejemplo, cuando se afirma que "los pueblos indígenas son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país" ¿qué debe entenderse por "descienden"?, ¿la herencia biológica o sanguínea u otra más difusa como la cultural? Es cierto que más adelante se aclara que "la conciencia de su identidad indígena deberá ser el criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas"; ahora bien, el de "conciencia de identidad" tampoco es un concepto de gran precisión ni, mucho menos, de clara evidencia. Otro tanto ocurre con el cuarto párrafo: "Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres". De acuerdo, pero ¿qué ocurre con los indígenas que viven en las grandes ciudades? Con todo, la norma constitucional no escapa de integrar bajo el concepto de "comunidad o pueblo indígena" a grupos culturalmente muy diversos que en su representación legal o enunciación constitucional parecieran estar en igualdad de circunstancias como comunidad o pueblo indígena, cosa que dista mucho de corresponder, según

[7] *Ibidem*, t. I, p. 27. En México, hay que destacar a varios investigadores que se interesan por los derechos de las minorías como pueden ser Carlos Lenkersdorf, Guillermo Bonfil Batalla, Gonzalo Aguirre Beltrán, Fernando Benítez, Rodolfo Stavenhagen, Carlos Montemayor o Luis Villoro. Desde luego, esa enumeración no hace justicia al mucho más amplio número de estudiosos interesados en este debate.

se menciona antes, por ejemplo, entre los indígenas que permanecen en sus territorios y aquellos que, aún siendo de la misma comunidad, han migrado a las grandes ciudades a donde trasladan, adaptadas, sus formas de vida tradicionales. Por este hecho, ¿dejarían de considerarse indígenas por no formar una unidad social, económica y cultural, asentados en un territorio —que ocuparían desde antes o a partir de la colonización española—, aun cuando conserven gran parte de sus usos y costumbres? Hasta antes de la inclusión del carácter pluricultural y multiétnico de la nación mexicana, el indígena era una alteridad que legamente no tenía existencia alguna y, en todo caso, si deseaba existir en términos de ciudadanía, tenía la opción de hacerlo, con la condición de ser otro distinto de sí mismo,[8] de negar su ser y su identidad originaria. Había entonces la obligación del indígena de dejar de ser él mismo para convertirse en ciudadano, en los términos de la ciudadanía señalados arriba; sin embargo, la norma constitucional parece imponer ahora una única forma válida de ser indígena o de constituir una comunidad o un pueblo indígena bajo una representación de una identidad esencialista del indígena o de lo indígena, la cual los fija "en un tiempo-espacio tradicional del cual sólo pueden escapar a riesgo de desindianizarse y perder su lugar (y sus derechos y beneficios) en el edificio multicultural".[9]

Un par de comentarios más, uno relativo al apartado A y otro al apartado B. Respecto del primero, habría que citar a quienes ven en "aplicar sus propios sistemas normativos" una amenaza para la sociedad civil y una vuelta a la violencia. A ellos habría que recordarles que los usos y costumbres se limitan por las garantías individuales, no suponen una patente de corso para sojuzgar a los miembros de una comunidad. En lo referente a la crítica jurídica al apartado B, la más acuciante es la de prevenir contra la minuciosidad de dicho apartado en un texto constitucional, pues, en palabras de Miguel Carbonell:

> no hay otra cosa que genere mayor frustración entre la gente que ver incumplidas sus expectativas; cambiar la Constitución prometiendo al mismo tiempo que ese simple cambio va a mejorar los niveles de vida de los indígenas es no solamente un ejercicio de demagogia, sino la vía más directa para fomentar la ya importante desconfianza de los ciudadanos frente a los

[8] *Vid*. Leopoldo Zea, "América Latina. Largo viaje hacia sí misma", *Fuentes de la cultura latinoamericana,* t. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 287-298.

[9] Cristóbal Gnecco y Wilhelm Londoño, "Representaciones de la alteridad indígena en el discurso jurídico colombiano", en Herinaldy Gómez y Cristóbal Gnecco [coords.], *Representaciones legales de la alteridad indígena,* Bogotá, Universidad del Cauca/Colciencias, 2008, p. 71.

> contenidos constitucionales. No habrá *fe constitucional* que soporte la potencialidad retórica del apartado B del artículo 2°.[10]

En resumidas cuentas hablamos de ruptura de fronteras y de ciudadanía multicultural, expresiones elusivas, dúctiles, nada unívocas, porque, en primer lugar, sí se constata que, al menos en lo concerniente a la condición de los inmigrantes y los debates en torno de la posibilidad de su acceso a la ciudadanía, no cabe duda de que suponen una fractura en el concepto clásico de frontera y en la propia existencia de ésta; asimismo, lo supone el hecho de que se debata la idea del *ius domicilii*, aunque en la realidad actual todavía estén fuertemente blindadas, en el sentido efectivo y en el jurídico, las fronteras para quienes quieren saltarlas. Esta ruptura trae, y traerá, aparejada una ciudadanía más variopinta, menos homogénea, voces extrañas que se escuchan en la calle, nuevos olores que salen de desconocidos fogones, raros sones de incierta procedencia.

En segundo lugar, también es resbaladizo, porque "ruptura", en lo que se refiere a las comunidades indígenas, tiene un sentido doble: alude al anhelo de quebrar las divisiones sociales en el interior de un país, de romper esas fronteras invisibles, pero palpables, que llevan a una parte de su población a vivir fuera y al margen del *status* de ciudadano con derechos. Ahora bien, esa incorporación a la plena ciudadanía de los miembros de las comunidades tradicionales no es a costa de perder sus modos de estar en el mundo, al contrario, de lo que se trata es precisamente de tenerlos presentes y de poner los medios para que se hagan efectivos, no sólo buenas intenciones de letra muerta en papel mojado. En este sentido, de manera paradójica sí se conservarían las fronteras, pero serían aquellos bastiones que las comunidades defienden para poder sobrevivir de acuerdo con su sentido ancestral de la existencia.

Unas fronteras, por cierto, fraternales, incluyentes, solidarias, pues, como se afirma en la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, de enero de 1996, "el mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La Patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos".

[10] *Constitución política…*, p. 46.

III. ARTE Y RELIGIÓN

DE LA SEDUCCIÓN DE LA BUROCRACIA. ENTRE KAFKA Y FOUCAULT

Gustavo Álvarez Sánchez*

Resumen: El presente trabajo aborda dos autores imprescindibles tanto en la literatura como en la filosofía. Se trata de Kafka y Foucault, cuyo punto de reunión lo encuentro en dos relatos: por un lado, el caso de Damiens incluido en *Vigilar y castigar* y, por el otro, el de K., personaje principal de la novela *El proceso*. El primero sirve de pretexto para hablar del poder soberano devenido en derecho y administración, cuyos mecanismos de poder, interpreto, se muestran en el proceso de K., en tanto subjetividad de la burocracia. El hilo conductor entre los relatos y el ejercicio del poder es el castigo y la culpa.

Abstract: This paper addresses two essential authors in literature and philosophy. It is Kafka and Foucault which I find a meeting place in two accounts, firstly if Damiens included in *Discipline and Punish* and, on the other, the K., the main character in the novel *The Trial*. The first serves as a pretext to speak of the sovereign power become law and administration, whose mechanisms of power, interpret, are shown in the process of K. subjectivity as the bureaucracy. The common thread between the stories and the exercise of power is the punishment and fault.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

PALABRAS CLAVE
Disciplina, culpa, castigo

KEY WORDS
Discipline, fault, punishment

I

En el tercer mes de 1757, ante la algarabía de un pueblo reunido en la plaza de Grève, un hombre conocido como Damiens fue torturado y descuartizado.[1] Antes de su muerte, el escribano Le Breton, con ayuda del verdugo Samson, buscaba en el delincuente la confesión de su crimen, las últimas palabras que redimieran su atrevimiento: intentar asesinar al rey; pero Damiens solamente pidió perdón a Dios y solicitó a los confesores rogar por él en la próxima misa. Después del suplicio, sus restos fueron lanzados a una hoguera que tras cuatro horas se consumieron por completo. Para entonces aparecía a la vista una plaza solitaria con cenizas que se elevaban al viento y donde algún perro encontró un lugar caliente donde dormir.

El relato con que se inaugura *Vigilar y castigar* muestra el ejercicio del poder soberano sobre el cuerpo del individuo para recordar a la población que el derecho legítimo a gobernar y a castigar se encuentra del lado de la monarquía. En palabras de Hobbes: "si la mayoría ha proclamado un soberano mediante votos concordes, quien disiente debe ahora consentir con el resto, es decir, debe avenirse a reconocer todos los actos que realice, o bien exponerse a ser eliminado por el resto".[2]

El caso de Damiens refleja la exigencia del soberano por educar a sus súbditos de manera tal que desistan de cualquier evento disidente contra

[1] Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 2008, pp. 11 y ss.

[2] Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 144. En un primer momento, siguiendo a Hobbes, puede pensarse que el poder del soberano encuentra su fuente de poder en un contrato político y por ello despliega su fuerza sobre los individuos en orden descendente. Esto representaría seguir el método del filósofo inglés como una investigación orientada a la construcción jurídica de la soberanía; por el contrario, Foucault invita a pensar las formas de dominación desde las extremidades del poder donde se hace evidente la constitución de fuerzas entramadas de poder que padecen y ejercen los sujetos, en otras palabras, al margen del Leviatán se encuentran las técnicas y tácticas de dominación.

su persona. Sin embargo, en menos de un siglo, el poder del soberano se ve afectado por nuevas técnicas de poder capaces de vigilar y castigar sin hacer uso de la crueldad sobre el cuerpo. A esta nueva microfísica del poder se le conoce como poder disciplinario cuyo elemento esencial son las ciencias humanas y cuyo objetivo es que "todo funcione por sí solo y la vigilancia no tenga más que un carácter virtual, cuando la disciplina, por consiguiente, se haya convertido en un hábito".[3] Se trata del nacimiento del código, el reglamento, la racionalización del tiempo y la administración de las costumbres de los hombres, tanto en la fábrica como en la escuela, tanto en la cárcel como en el hospital. Al contrario del suplicio, el poder disciplinario, con su mirada, con su saber, despoja de toda realeza a la monarquía. Muestra de ello se encuentra en el caso narrado por Philippe Pinel, en su *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la Manie,* donde el médico despoja de toda su soberanía al rey Jorge III de Inglaterra, haciendo depender de su saber la vida de aquél: "Quien dirige el tratamiento le informa que ya no es soberano y le advierte que en lo sucesivo debe mostrarse dócil y sumiso".[4] En ese momento, el rey obedece en toda indicación al dueño del conocimiento médico, desde quitarse la ropa hasta las prescripciones posteriores a su visita. El poder deja de ser visible, se vuelve ajeno a la figura del Uno constituido por todos, ya no tiene rostro ni nombre. Este poder disciplinario es "un poder anónimo, sin rostro, un poder repartido entre diferentes personas [...] el mutismo del reglamento encubre el lugar que ha quedado vacío por el desmoronamiento del rey".[5]

Con base en lo anterior, pudiera pensarse que las ciencias humanas, comenzando por la mirada médica, provocaron la rápida muerte del rey. Por el contrario, la soberanía por medio de los sistemas jurídicos logra democratizarse; a decir de Foucault: "Un derecho de soberanía y una mecánica de la disciplina: entre estos dos límites, creo, se juega el ejercicio del poder".[6] Soberanía y disciplina elaboran una relación se saber-poder donde las miradas médica y jurídica, en tanto saberes verdaderos y racionales, edifican la noción de hombre y su correspondiente corriente denominada humanismo. En otras palabras, se trata de una redistribución del derecho conforme una nueva economía del castigo, la cual permite, por un lado, la administración de las conductas del sujeto a través de códigos legales y reglamentos jurídicos y, por el otro, castigar mejor, es decir, aplicar penas ajenas a la crueldad corporal, pero cercanas al humanismo.

[3] M. Foucault, *El poder psiquiátrico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 68.

[4] *Ibidem*, p. 36.

[5] *Ibidem*, pp. 38-39.

[6] M. Foucault, *Defender la sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 45.

De esta manera, queda atrás la teatralidad propia de la muerte en el cadalso y se abre paso al encierro como todo un arte por reencausar los actos delictivos del criminal y la irracionalidad del loco. Si el soberano infundía mediante el terror las marcas en el cuerpo para recordar su poder legítimo y real, la reforma humanista del siglo XVIII —donde se sitúa Servan, Beccaria y Dupaty— permitirá que el sujeto halle refugio en el derecho y, mediante la rehabilitación, se incorpore a los modos de producción.

Inspirado por el humanismo, Beccaria será un entusiasta reformador de las condenas o, dicho de mejor modo, se tornará un economista de los castigos. En su libro, *De los delitos y las penas,* escribe: “No sólo es interés común que no se cometan delitos sino que sean menos frecuentes proporcionalmente al daño que causan en la sociedad”.[7] Para que esto suceda será necesario establecer, cuando la violación a la ley ya se ha cometido, castigos que correspondan a la gravedad del delito; pero cuando el acto no se ha realizado es la disciplina la que debe “prevenirlo”, es decir, debe administrar y castigar con antelación al individuo por medio del control de su tiempo y su espacio, con el fin de subjetivarlo ya sea como un no criminal o como un hombre de bien, por ejemplo, el trabajador de un banco.

A pesar de las directrices jurídicas y penales que Beccaria hereda al pensamiento legislativo y penitenciario moderno y contemporáneo, no tomó en cuenta la corrección donde no existe un delito a perseguir, sino solamente un individuo al cual juzgar. Un asunto de esta naturaleza resulta a simple vista absurdo, pero tal es el caso de Joseph K., personaje de *El proceso,* de Kafka, cuyo retrato y relato tienden un puente con el poder disciplinario. K. es un oficinista banquero, es soltero, vive en el apartamento de un edificio y cada mañana la cocinera de la señora Grubach le prepara el desayuno a las ocho en punto. De su vida personal poco o nada se sabe; es un individuo que vive conforme a las obligaciones comunes como pagar la renta y llegar puntual al trabajo. Es un individuo más, terriblemente común, extraviado entre oficinas y calles colmadas de edificios donde tampoco conoce a nadie.

Una mañana la rutina se sale momentáneamente de control para después recuperar el engranaje de otro automatismo. Al esperar el acostumbrado alimento, es arrestado por unos guardianes, miembros de la máquina jurídica, que nada le informaron sobre el proceso al cual debía responder como marca la ley. Al iniciar el relato, el narrador comenta la única explicación posible: “Alguien debió de haber hablado mal de Joseph K., puesto que, sin que hubiera hecho nada malo, una mañana lo arrestaron”.[8] Desde

---

[7] César Beccaria, *De los delitos y las penas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 225.

[8] Franz Kafka, *El proceso*, Madrid, Cátedra, 2009, p. 65. Según la discutible interpretación

ese momento, K. pasa a formar parte de un absurdo, en el que, sin la existencia de un móvil, los diferentes actores de la sociedad, en tanto reproductores de la norma, la ley, los derechos y las obligaciones, lentamente disuelven en K. la duda por saber su delito. Lo importante en principio, le señalan, es conseguir cuanto antes un abogado para afrontar el proceso; posteriormente, supo por él mismo, aceptar la culpa.

En un primer momento, el poder disciplinario pone en juego sus estrategias no para subjetivar a K. por medio del médico, el sociólogo o el psiquiatra, sino, por el contrario, para arrancarle cualquier intento de personalidad. Se trata de una subjetividad en tanto la negación de la identidad para formar parte de una máquina burocrática en la que nadie aspira a ser diferente. La igualdad ante la ley es el motor de la sociedad donde habita este joven. En segundo lugar, la disciplina a la que K. se sujeta lo obliga a seguir una rutina, en la cual el reglamento del tiempo, tal como en un cuartel, rige cada una de sus actividades, por ejemplo, tomar el desayuno, llegar al trabajo o acudir puntual al primer interrogatorio. Relata el narrador: "A K. le habían comunicado por teléfono que el domingo siguiente tendría lugar un pequeño interrogatorio relacionado con su causa. Se le advirtió que estos interrogatorios se sucederían regularmente".[9] La sociedad de *El proceso* actúa dentro de los rangos definidos por la disciplina al someterse a los designios del reloj en cada actividad de la ciudad y anular cualquier otra acción que salga del margen de lo normal y guarde en sí algún dejo de autenticidad.

La disciplina de K. se da conforme a la anatomía del cuerpo descrita por Foucault en el control de las actividades heredadas de las comunidades monásticas: "establecer ritmos, obligar a ocupaciones determinadas, regular los ciclos de repetición".[10] K. paulatinamente se convierte en un sujeto que administra su tiempo para trabajar tal como el banco le exige cumplir; el resto lo utiliza para conseguir un abogado, acudir ante el ministerio y

---

de Guillermo Sánchez Trujillo, *El proceso* guarda muchas similitudes tanto en los capítulos como en la redacción de sus diálogos con *Crimen y castigo,* de Dostoievsky. El orden de los capítulos elaborado por Max Brod ha sido reelaborado por Sánchez de acuerdo con unas tablas comparativas entre ambas obras, por lo que éste sugiere otro orden: "Detención", "Conversación con la señora Grubach. Luego la señorita Bürstner", "La amiga de B.", "Primera investigación", "En la sala vacía. El estudiante. Las oficinas", "El flagelador", "A casa de Elsa", "Fiscal", "El tío. Leni", "Abogado. Fabricante. Pintor", "En la catedral", "Comerciante. Block. Despido del abogado", "Pelea con el subdirector", "La casa", "Un sueño", "Viaje a casa de la madre", "Fin". En el presente trabajo no seguiré este orden, aunque me parece importante traerlo a cuenta por lo que de fondo implica: leer a Kafka desde Dostoievsky. *Vid*. Guillermo Sánchez Trujillo, *El crimen de Kafka. Caso cerrado*, Medellín, La Carreta, 2006.

[9] F. Kafka, *op.cit.*, p. 93.

[10] M. Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 153.

ser procesado, nunca para su vida e intereses particulares, como si acaso los tuviera. Su tiempo le pertenece en tanto cumple con la administración y el aparato judicial.

Para K., el trabajo y el proceso parecen no ser pérdida de tiempo sino inversión del mismo. No hay en él un rastro de preocupación por estar inmerso en una inercia. Parece que está complacido por no figurar más allá de lo que la maquinaria le exige; tal lo demuestran sus salidas tarde del trabajo cuando sólo dos ordenanzas de la administración aún laboran o las tardes en que todavía se encuentra atareado cerrando el correo y otro día, al llegar a la oficina, sentirse sumamente cansado a pesar de ser temprana hora. Faenas habituales del trabajo. Al cumplir con las tareas asignadas en su horario acostumbrado y dirigirse directo a casa no hace otra cosa que mirar la habitación en una completa oscuridad.[11] Así, "la decisión de establecer el día domingo como día del interrogatorio se había tomado para no molestar a K. en su ocupación profesional. Se suponía que él estaría de acuerdo; si deseaba otra fecha, se le complacería dentro de lo posible, por ejemplo, hacer los interrogatorios por la noche, pero entonces K. no estaría lo suficientemente fresco".[12]

No resulta ajena la vida de K. a la que llevan cuatrocientas obreras solteras que a diario se levantan a las cinco, comienzan el trabajo a las seis y finalizan a las ocho y cuarto de la noche, con una hora para comer, hacer oración y dormir a las nueve en punto, y que destinan el domingo a la religión. Se trata de una fábrica francesa que data de 1840-1845[13] a la cual Foucault alude para dar cuenta del secuestro que las instituciones hacen legítimamente del cuerpo y del tiempo. Asimismo, el rendimiento y eficacia de K. en su trabajo hacen referencia a los reglamentos de infantería prusiana dispersos por toda Europa para subdividir o descomponer el tiempo en aras de poder ejercer una mirada de control a cada actividad, prevenir el ocio y promover en el individuo la moral, la honradez y la utilidad.[14] Quizá por ello la justicia decide no encerrar a K. en una cárcel, lo cual le parece algo sorpresivo e incluso agradable, pues prefiere acatar la ley al hacerse dócil y obediente para fragmentar su tiempo y hacer más específicas y controlables sus actividades en tanto siga contando con su *libertad*:

> Con esto es suficiente por hoy y podemos despedirnos, pero ciertamente por un momento. Ahora querrá ir al banco — ¿Al banco?—, preguntó K., —pensé que estaba arrestado— [...] — ¡Ah!—, dijo el supervisor que estaba

[11] F. Kafka, *op. cit.*, pp. 132 y *ss*.

[12] *Ibidem*, p. 93.

[13] M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Buenos Aires, Gedisa, 2008, pp. 128-129.

[14] M. Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 158.

> ya junto a la puerta, —usted me ha malinterpretado. Usted está arrestado, claro que sí, pero esto no debe impedirle desempeñar su profesión. Tampoco debe impedirle que haga su vida normal—.[15]

La reglamentación del tiempo, dice Foucault, de suma importancia para el ejército ahora lo es para toda tecnología humana: el secuestro del cuerpo y el tiempo permiten crear en el individuo la ilusión de la libertad. K. es un sujeto disciplinado que desde siempre ha aceptado dar su tiempo al trabajo, acudir a los interrogatorios cuando así se requiera y cuando eso termina, ir directo a casa, mirar las paredes en medio del silencio y la penumbra. Soñar un tiempo preciso. Olvido de sí mismo: "Cuanto más se acelera el tiempo, más falta todavía para que el hombre se recupere a sí mismo, aproveche sus conquistas y se dé el lujo de ser hombre."[16]

II

El ejercicio del poder disciplinario no tiene rostro, carece de identidad, nunca se encuentra, nada se sabe de él, pero todos lo reproducen. Preguntas como ¿quién tiene el poder?, o ¿qué es el poder? devienen estériles al impedir acercarse a los mecanismos, efectos y relaciones con que actúa éste al momento de ejercerse. Afirma Foucault: "sería preciso saber hasta dónde se ejerce el poder, mediante qué relevos y hasta qué instancias, a menudo ínfimas, de jerarquía, control, vigilancia, prohibiciones, coacciones",[17] y cuestiona: "¿qué ha sucedido para que nuestra sociedad, la sociedad occidental en general, haya concebido el poder de una manera tan restrictiva, tan pobre o tan negativa? ¿Por qué concebimos siempre el poder como ley y como prohibición, por qué este privilegio?"[18] Preguntas que cobran, a la luz de Kafka, toda su relevancia filosófica y convienen, a su vez, para cuestionar el modo de subjetividad en el personaje K.: el burócrata, miembro del cuerpo homogéneo de la sociedad industrializada que trabaja sin cesar y dispone de tiempo para las dos caras del poder que devienen del soberano: el derecho y la administración.[19] Hombre gris, mecánico, que desde

---

[15] F. Kafka, *op. cit.,* p. 77.

[16] Martín Hopenhayn, *¿Por qué Kafka? Poder, mala conciencia y literatura*, Buenos Aires, Paidós, 1983, p. 76.

[17] M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza, 2007, p. 31.

[18] M. Foucault, "Las mallas del poder", *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 237.

[19] Para Foucault, el soberano encuentra en el derecho una manera de frenar su poder, pero al mismo tiempo de legitimar su decisión. Al mismo tiempo, a partir del saber del rey inaugurado por los informes redactados por Boulainvilliers, el conocimiento de toda la

el absurdo se le ha asignado una nueva disciplina jurídica por medio de un proceso cuya postergación a recibir sentencia es inevitable. Todo indica que la culpa sin crimen en K. constituye parte de su subjetividad.

La burocracia se muestra como la forma de gobierno donde se mueven no solamente de manera disciplinaria, sino también autocontrolada los individuos. En calidad de funcionarios u hombres trabajadores, están siempre dispuestos a servir, bajo el régimen de la economía y la administración del tiempo, a la ley y la producción. En conjunto, componen una sociedad en que "el currículum sustituye a la vida personal, el trámite a la acción, el ministerio a la naturaleza, el conducto regular a la iniciativa comunitaria, el funcionario al hombre, la entidad a la identidad, el sello al acontecimiento y la forma al contenido."[20] De hecho, en la burocracia, el hombre debe mostrar lo que no es por los resultados de sus análisis médicos —no está enfermo—, sus antecedentes penales —no ha cometido crímenes— y por sus exámenes psiquiátricos —no sufre trastornos mentales—, técnicas de control que aseguran que el proceso de selección es de calidad y, por ende, confiable. En suma, siguiendo a Hopenhayne, el funcionario se define conforme a cuatro puntos cardinales: "*1*) que el funcionario se ajusta a la ley, pero desconoce su naturaleza y sus móviles; *2*) que el funcionario obra sin conocer, y no obstante a conciencia; *3*) que obra coercitivamente, pero a su vez está sometido a la coerción de la ley, y *4*) que tiene una responsabilidad que cumplir, y no obstante se declara exento de responsabilidades".[21] Tal es la sociedad que K. contribuye a mantener desde su solitario anonimato.

En un inicio, K. desespera por conocer, en primer lugar, el delito por el que es arrestado; en segundo, por dar con los jueces que directamente lo han acusado o que al menos saben todo sobre su arresto. En ningún caso recibe respuestas certeras, sólo da con funcionarios, abogados, familiares, mujeres, guardianes e inspectores que reproducen el poder judicial, pero nunca saben desde dónde se dictan las órdenes o quién tiene el saber necesario para encarar un juicio. El narrador se pregunta a propósito de K. "¿dónde estaba el alto tribunal al que no había llegado jamás?".[22] Se ha olvidado que en *El castillo* el señor nunca se encuentra. El poder que pretende enfrentar cuenta con reglas que él mismo ha asumido con anterioridad: aceptó administrar su tiempo conforme a los modos de producción y los designios de la máquina jurídica. A su vez, consintió olvidar la ausencia del delito y

situación del reino francés permitirá crear un saber ajeno al derecho: la administración, más adelante, la economía política, conocimiento matemático y racional de cada actividad de la población, incluidas la mortandad, los robos y la salud pública.

[20] M. Hopenhayn, *op. cit.*, p. 47.

[21] *Ibidem*, p. 51.

[22] F. Kafka, *op. cit.,* p. 276.

legitimar el proceso en su contra: "La idea del proceso ya no le abandonaba. Había pensado ya si no sería bueno elaborar un escrito de defensa y elevarlo al tribunal. En él quería exponer una breve descripción de su vida y aclarar, a propósito de cualquier suceso importante, por qué motivos había actuado así, si su forma de comportarse era rechazable o admisible según el juicio actual, y qué motivos podía alegar para esto o aquello".[23]

Por extraño que parezca, K. comienza a confiar en que puede arreglar el proceso solicitando audiencias y cumpliendo con los requisitos del ministerio, es decir, sólo tiene acceso a la ley en tanto mantiene su calidad de acusado. Ésa es su única puerta al aparato jurídico: acuñación del discurso legal, el que precisamente lo ha colocado en la situación en que se encuentra para encontrar una solución.

Si bien la historia de K. se inicia bajo el absurdo —como el que una mañana cualquiera fuera arrestado sin haber cometido delito alguno y pese a ello ser juzgado—, él mismo acepta más adelante, casi de manera imperceptible, ser la parte acusada. Y es que K., disciplinado, administrado, acorde a la economía del tiempo, ha terminado por ceder ante la coherencia y racionalidad del orden del discurso, el cual habla desde la entraña de las instituciones: "no hay por qué tener miedo de empezar; todos estamos aquí para mostrarte que el discurso está en el orden de las leyes, que desde hace mucho tiempo se vela por su aparición; que se le ha preparado un lugar que le honra pero que le desarma y que, si consigue algún poder, es de nosotros y únicamente de nosotros de quien lo obtiene."[24] ¿Cuándo podría K. escapar o, al menos, resistir a la seductora burocracia del tiempo, los discursos racionales del pensamiento privilegiado y las oficinas grises de su ciudad? Responde el sacerdote: cuando el Tribunal así lo disponga, pues "te toma cuando llegas y te deja cuando te vas".[25] Pero, al parecer, K. no tiene ninguna intención de irse:

> De momento seguía siendo libre, aún podía seguir adelante y salir de allí por una de las tres puertas de madera pequeñas y oscuras, que no estaban muy lejos de él. Esto significaría que no había entendido o que sí había entendido, pero no quería preocuparse de ello. Pero en el caso de que se volviera, estaba atrapado, pues entonces habría confesado que había entendido bien, que era realmente él el interpelado y también que tenía la intención de obedecer.[26]

[23] *Ibidem*, p. 168.
[24] M. Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 2005, p. 13.
[25] F. Kafka, *op. cit.*, p. 270.
[26] *Ibidem*, p. 258.

Por un lado, la "astucia de la razón nos muestra cómo degradar al hombre, cómo convertirlo en sujeto".[27] Por el otro, lo envuelve entre sus seductores discursos, provoca al sujeto a no vivir sin ellos, aprehenderlos, donarlos, asumirlos con parsimonia. La tosca idea de resistirlos no cabe en el burócrata, pues ello implicaría *perder* el tiempo, el trabajo, la vida normal, el sentido del mundo, el orden. Es preferible aceptar la culpa a que todos son merecedores que intentar convertirse en un falso héroe. Quizá ése es el precio por permanecer oculto en la ciudad en que "el castigo es tan justo como inevitable".[28]

A diferencia de los delincuentes juzgados en las plazas públicas por el verdugo en su calidad de representante del soberano, quienes proferían maldiciones y verdades ocultas contra "los ricos, los poderosos, los magistrados, contra la gendarmería o la ronda, contra la recaudación de impuestos y sus agentes" y que, por estar al borde de la muerte, no se retractaran de su crimen, sino que injuriaran a los miembros de la soberanía, permitiendo así el nacimiento de una nueva figura conocida como el "héroe negro o criminal reconocido";[29] para Deleuze y Guattari "la letra K ya no designa un narrador, ni un personaje, sino un dispositivo tanto más maquínico, un agente tanto más colectivo cuanto que sólo es un individuo el que se encuentra conectado a todo eso en su soledad".[30] K. no fue derribado por el poder, tampoco opuso resistencia; fue seducido desde siempre por la burocracia y por el discurso de la administración del derecho.

De la mano de los caballeros, "lo único que le vino a la cabeza en ese instante fue la inutilidad de la resistencia. No había nada de heroico en resistirse, en poner dificultades a aquellos caballeros, en intentar disfrutar ahora, en un acto de defensa, el último reflejo de la vida."[31] El antihéroe kafkiano da cuenta expresa de que la vida es ya un proceso en el que cada quien tarde o temprano asumirá su culpa y su correspondiente castigo. La vida de K., de los ciudadanos con quienes convive en esa urbe, de los trabajadores de la oficina, de la burocracia total, carecen de sentido si no son lo que las instituciones dicten; no se puede ser sujeto sin el orden del discurso, tampoco sin controlar el tiempo, mucho menos sin acatar la ley.

El proceso se muestra, entonces, como un acto normal, cotidiano, aceptable, consumible. El funcionario vive alineado, es un producto, pero ello no le importa o le incomoda, por el contrario, ve en la sociedad burocratizada una colectividad donde todo está ordenado y, al mismo tiempo,

[27] M. Hopenhayn, *op. cit.*, p. 28.
[28] F. Kafka, *op. cit.,* p. 141.
[29] Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 2008, pp. 71-72.
[30] Guilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka. Por una literatura menor*, México, Era, 2001, p. 31.
[31] F. Kafka *op. cit.,* p. 273.

le permite continuar una vida anónima. Si bien es cierto que el funcionario, el mismo K., forma parte de una sociedad mecánica, ello no es algo significativo para intentar ya una revolución ni asesinar a los jueces ni promover resistencia alguna; más bien se trata de una invitación a sumarse a la racionalidad del discurso, a aceptar que en la presente vida burocratizada no hay salvación ni recompensas, sólo castigo. Después de todo, el oficial de *La colonia penitenciaria* deja entrever la razón de su principio: "la culpa es siempre indudable".[32]

[32] F. Kafka, "La colonia penitenciaria", *La condena*, Madrid, Alianza, 2006, p. 144. K. burócrata es quizá cercano al hombre económico nacido de la Escuela de Chicago descrito por Foucault en *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, cuya descripción de Campillo resulta acertada: "el homo oeconomicus, no es simplemente el tipo de hombre característico de la moderna sociedad capitalista, sino que es un modelo universal de humanidad, válido para todo tiempo y lugar; y la racionalidad instrumental que este hombre pone en juego no es tampoco un concepto limitado de racionalidad, una dimensión entre otras de la experiencia, sino que es el único y verdadero modelo de racionalidad, aplicable a todos los dominios de la vida humana." *Vid.* Antonio Campillo, *Contra la economía. Ensayos sobre Bataille*, Granada, Comares, 2001, p. 54.

LA FATALIDAD EN LOS CUENTOS "LUVINA" Y "VIENTOOO"

Silvestre Manuel Hernández*

Resumen: El objetivo de este artículo es realizar una exégesis sobre la fatalidad en los cuentos "Luvina" de Juan Rulfo y "Vientooo" de Eraclio Zepeda. Se presenta la interrelación entre realidad, muerte, desmoronamiento del mundo mítico, el tiempo y el destino, el viento y la lluvia y la indiferencia del acontecer ante la voluntad de los sujetos. Se sostiene la hipótesis de que lo trágico es el *leiv motif* de la existencia de los protagonistas.

Abstract: The aim of this article is to perform an exegesis of fatality in tales Juan Rulfo's "Luvina" and Eraclio Zepeda's "Vientooo". This paper will present the relationship between reality, death, crumbly of mythical world, the time and the destiny, the wind and the rain, and the event's indefferent to the person's will. The hypoteses is sustained that tragic is the *leiv motif* in protagonist's existence.

* División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México.

Palabras clave
Realidad trágica, muerte, mundo interior, destino.

Key words
Tragic reality, death, intimate world, destiny.

> Los hombres han inventado el destino para poder atribuirle los desórdenes del Universo que ellos tienen la misión de gobernar.
>
> *Romain Rolland*

El destino y la fatalidad han acompañado al ser humano en su interrogar al mundo y a los seres que lo rodean. Asimismo, han sido fuente del recrear e imaginar *formas de ser* donde el individuo lucha contra lo que lo rebasa o sufre los embates de algo trascendente a su vivir. En este tenor, el destino aparece como la acción necesaria que el orden del mundo ejerce sobre cada sujeto; es una especie de cumplimiento *sine qua non* impostado en el hombre para que el sentido del preguntar tienda más allá de lo inmediato. Además, en este "ocurrir sin saber por qué", hay una especie de necesidad de la contingencia para que las personas se den cuenta de *su lugar* dentro del *Todo*. Por su parte, en la fatalidad, la voluntad y la acción humana actúan y son determinantes en la consecución de un fin. Mientras que en el destino los hechos responden a cierta idea de *providencia*, a un *algo* que "así debe ser", en la fatalidad el individuo tiene la seguridad de *algo por venir*, y la certeza ciega de no poder evitarlo.

En el plano literario, una muestra de lo anterior se halla en "Luvina" de Juan Rulfo y en "Vientooo" de Eraclio Zepeda, cuentos de los cincuenta del siglo pasado.[1] En ellos, el destino y la fatalidad se expresan mediante la muerte, el tiempo y la esperanza que, tácitamente, refuerzan la insignificancia de las acciones humanas para cambiar el mecanismo del acaecer natural o espiritual. Ejemplo de esto son los personajes principales de las narraciones, quienes son absorbidos por los elementos circundantes, llámense viento, silencio, luna, agua, sombras, hasta quitarles la vida, ya sea

[1] El primer trabajo pertenece a *El llano en llamas*, publicado en 1953, donde, junto con otros relatos, se perfilan los motivos de la novela *Pedro Páramo* (1955); el segundo es parte de *Benzulul*, dado a conocer en 1959, inscrito en el "Ciclo de Chiapas" [Rosario Castellanos, *Ciudad Real*; Ramón Rubín, *El callado dolor de los tzotziles*, *et al.*] cuyos temas desvelan el mundo indígena: un universo deificado y mítico, miserable y cruel, pendiente de un "culto a la muerte".

en sentido literal o figurado. Al respecto, la fatalidad encarna en la actitud de abandono al curso de las cosas, sin tener la intención de modificarlas. En “Luvina”, el narrador-personaje es el modelo acabado de esta definición, en tanto que los otros “actores” sólo son parte de un destino irreversible: perennizar el deambular humano hasta que acabe el purgatorio. En “Vientooo”, el protagonista, Matías, se enfrenta al mundo real y legendario a partir de sus creencias, y pretende escapar a la muerte escudado en la mitología del nagual, mientras la naturaleza y los seres continúan en su *ser*, establecido o instintivo e indiferentes a los decires ancestrales. En ambos cuentos, el fatalismo depende de la división de la realidad externa (objetiva) y la interioridad (subjetiva) de los personajes, en su devenir discursivo.

De acuerdo con lo anterior, el propósito de este artículo es presentar el despliegue de aquellos elementos que evidencian el fatalismo en los cuentos “Luvina” y “Vientooo”. Para este fin, analizo el comportamiento de los personajes y las circunstancias que dan fe de lo inevitable, indago la dupla tiempo-voz en cuanto al decantamiento de lo trágico, y establezco algunas analogías temático-discursivas de las narraciones. Sostengo la idea de que, en ambos cuentos, la fatalidad es el sustrato del hombre, la aceptación tácita de la realidad trágica de la vida. En “Luvina”, el viento conduce lo fatal . En “Vientooo”, la lluvia es la capa de la fatalidad, pues cuando el viento del Sur se la lleva, la muerte aflora. Asimismo, las dos narraciones comportan la caída de cierto rango de la humanidad; en Rulfo, el proceso civilizatorio, el choque de lo cultural con la liviandad de la existencia impregnada de silencio, resignación, soledad y muerte; en Zepeda, la desaparición de la creencia ajena a lo establecido, la imposibilidad de controlar la naturaleza por el mero hecho de desearlo, la extinción en cuanto entidad trascendente del mito y su mundo exaltado.

La presencia de lo fatal

“Luvina” es el relato de un hombre salido del purgatorio que narra su historia a una persona llegada a ese lugar, alertándola de los fracasos inminentes y de las atrocidades que le esperan.[2] “Vientooo” pone de manifiesto lo implacable del destino, la vacuidad del deseo enraizado en una “tradi-

[2] Dentro de los señalamientos que realiza sobre este cuento, Ivette Jiménez de Báez aborda la cuestión del fracaso del narrador como maestro y su “caída”, espiritual y material, y expone lo siguiente: “La confesión es veraz porque el hombre, más que testigo, es testimonio; la caída se ha operado en sí mismo. Disminuido, impotente, se pierde en el horror de la verdad que conoce (muerte, silencio, soledad). Su razón de ser (familia, oficio, ideales) resulta, más que inútil, absurda”. *Vid.* su libro *Juan Rulfo del páramo a la esperanza. Una lectura crítica de su obra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 102.

ción mágica", y plasma *eso otro* del vivir en *uno*: que las cosas sean como uno quiere, que las circunstancias nos pertenezcan y respondan a nuestro llamado, aunque la muerte sea el único sino a la vista.

El desamparo que impregna "Luvina" es categórico y la forma en que los personajes lo asumen es inherente a un "algo inevitable", miéntese destino o fatalidad. Aquí, humildad y sumisión se confunden ante una existencia que pende de "la nada": la esperanza de la muerte y la imposibilidad de su realización. "Aquello es el purgatorio. Un lugar moribundo donde se han muerto hasta los perros y ya no hay ni quien le ladre al silencio; pues en cuanto uno se acostumbra al vendaval que allí sopla, no se oye sino el silencio que hay en todas las soledades. Y eso acaba con uno".[3] No hay más, todo queda a merced del "porvenir", de esa entidad terrosa, silbante, fría y omniabarcante cuando mejor le parece: punto final de ilusiones y deseos, de la vida en su anhelo de dejar de ser.

Fresco que expone la tensión angustiosa entre la lentitud interior de los personajes y la violencia externa del entorno que vive por encima de "los hombres". Ahí, está el secreto de la visión rulfiana de "lo mexicano"; de esa realidad fatalista, estática en el abandono, de individuos solos, vueltos hacia sí. Donde "todo el acontecer del mundo de los hechos, exterior, parece haberse *achatado* en el meditar obstinado desde adentro".[4] Además, la atmósfera, a pesar de los "actores" devenidos sombras o ecos de lo humano, está deshumanizada. El paisaje es plano, apagado, desértico, con el fin de denotar el enclaustramiento emocional del narrador y de perfilar su sentir. En unión a esto, los personajes no alcanzan a construirse una humanidad propia, parecen actuar desde una periferia desencantada. Están descentrados respecto de la "realidad" extraíble del discurso.

De igual manera, una metáfora de la indefensión del individuo está representada con el vacío espiritual que se respira en la iglesia. Lugar deshabitado y carente de imágenes religiosas; presa del aire y de su manto negro, envuelta en la tristeza, perdida en el tiempo, resquebrajada en su dignidad física y simbólica. Sitio donde buscarán refugio parias de la vida y serán presas del viento, del silencio, de ese algo que cala hasta los huesos; y sufrirán la pérdida del *sentido* de su *estar-en-la-tierra*, al no saber ni por qué se reza en tal desgracia. Por eso, cuando están en un rincón del recinto, detrás del altar desmantelado, hasta ahí llega el viento, con sus "largos aullidos".[5]

[3] Juan Rulfo, "Luvina", *El llano en llamas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 135-136.

[4] Carlos Blanco Aguinaga, "Realidad y estilo de Juan Rulfo", en Federico Campbell [selec. y pról.], *La ficción de la memoria. Juan Rulfo ante la crítica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Era, 2003, p. 23.

[5] Al respecto, resulta ilustrativo remitirse a Carlos Pacheco, quien realiza un estudio sobre la oralidad en la obra de Juan Rulfo en el cual nos habla de una ficción sonora; una escritura

Y, una vez que esto pasa, se presenta el "ruido del silencio" y las miradas de *un otro*, anuncios de lo fatal; metamorfosis de la desesperanza materializada en las mujeres del pueblo, enlutadas por siempre, arrastrando su miseria entre la tierra arrasada de un San Juan Luvina seco en sus raíces y advenires. La muerte y la desolación inundan lo enunciable, mientras la existencia de los habitantes oscila entre el acallamiento de sus almas y la lealtad a sus muertos: "si nosotros nos vamos, ¿quién se llevará a nuestros muertos? Ellos viven aquí y no podemos dejarlos solos".[6] Metafísica de la condena, surgida de la vivencia de lo terrible, llevada y traída por el paso de los días y el ulular de un viento nacido en el infierno.

Viento embebido de tristeza, transformado en la imagen del desconsuelo en días de luna llena, que llega a adquirir "la personalidad del relato mismo: su carácter es la osamenta dramática del relato: el viento y sus transformaciones fijan la línea trágica del cuento".[7] Con ello, la realidad, la pesadilla, el mal, cubren lo humano cobijados con el rumor del viento. Pues "rasca como si tuviera uñas: uno lo oye a mañana y tarde, hora tras hora, sin descanso [...] hasta sentirlo bullir dentro de uno como si se pusiera a remover los goznes de nuestros mismos huesos".[8]

En "Vientooo", el desamparo y la fatalidad se expresan en la "jugarreta" de la luna, el viento y la culebra, que "actúan de manera distinta" de la deseada por el protagonista, Matías. Es noche de luna cuando el personaje recibe el picotazo; el viento del Sur se lleva la lluvia y despeja el cielo; y el animal que supuestamente tenía de nagual es aniquilado (en sentido metafórico) por otro de su misma especie: "A la culebra sólo se le mata dándole

ligada a la percepción auditiva, ya sea a través del narrador-personaje o del silbido del viento, incluso en el mismo silencio donde el trasfondo de la mudez actúa como caja de resonancia del sentir de los personajes. Cualidad rulfiana que tendía a la ficcionalización de la sociedad rural jalisciense, de cultura predominantemente oral,y que, en Rulfo "es una práctica artística sumamente elaborada, basada sobre su experiencia temprana como oyente y practicante del habla popular tradicional [...] La lengua hablada por sus personajes y sus narradores es más bien un discurso altamente elaborado con el fin, precisamente, de evocar en el lector/oyente una *impresión de oralidad*". *Vid.* su libro *La comarca oral. La ficcionalización de la oralidad cultural en la narrativa latinoamericana contemporánea*, Caracas, La Casa de Bello, 1992, p. 66. Asimismo, Milagros Ezquerro hace una breve acotación al respecto en su artículo "Juan Rulfo. Le temps déserté", *Le Temps du récit*, Madrid, La Casa de Velázquez, 1989, p. 106.

[6] J. Rulfo, *op. cit.*, p. 135.

[7] Alberto Ruy Sánchez, *Cuatro escritores rituales. Rulfo/Mutis/Sarduy/García Ponce*, México, Ediciones Sin Nombre/Conaculta, 2001, pp. 15-16.

[8] Juan Rulfo, *op. cit.*, p. 126. Para ver la similitud del uso del viento como elemento narrativo, entre Rulfo y Lord Dunsany (en su cuento "Bethmoora"), *vid.* I. Jiménez de Báez, *op. cit.*, pp. 113-117. Aquí, la autora también expone la relación existente entre "el mundo rulfiano" de "Luvina" a *Pedro Páramo*, y los vínculos temáticos entre estas obras y *El resplandor* de Mauricio Magdaleno y *La serpiente emplumada* de D. H. Lawrence, *ibidem*, pp. 108 y *ss.*

culebra".[9] La trama de este cuento se centra en la convicción de Matías de que, con el nauyaca como su nagual, puede controlar el viento, otra culebra según su creencia: "El viento nace de la boca de la nana culebra. De allí es que nace. Ésa es su mera casa: la boca de la nana culebra";[10] su convicción descansa también en que el nauyaca que entra en su jacal no puede matarlo si no hay luna llena.

Con la incorporación de la creencia en el momento crítico del relato, la trama adquiere mayor fuerza. El protagonista sólo admite lo contado por su tata y con base en ello lleva su existir. Sin embargo, "en 'Vientooo' lo que se nos presenta a través de la creencia en el nagual es la vejez, el fracaso y la muerte de Matías".[11] Conviene aclarar que las creencias se circunscriben a localidades y regiones precisas, mientras que el motivo que las dramatiza es de índole universal: la incapacidad del personaje para hacer frente a la debilidad de su vejez, lo inquebrantable de las suposiciones que han delineado la vida, y lo inevitable de la muerte "cuando tiene que llegar", haciendo a un lado la esperanza y mostrando el lado trágico de la creencia. Así, el viento del Sur que trae paz, sol, música, llamado en ayuda por varias horas, para alejar al viento del Norte, que serpentea la muerte, el catarro, la fiebre y los rezos del velorio, develará la verdad: "la noche que asomó el viento Sur era noche de luna".[12] El hado rebasaba el creer para instalarse en el ahora.

Sí, lo anterior puede apegarse en un cuento indigenista que da una visión global de una región de Chiapas donde los hombres "se subordinan a los dioses" y norman su vida al amparo de ciertos mitos.[13] Donde la pobreza, el hambre y la injusticia son ley. Pero aquí se capta lo íntimo del indígena gracias a una narración sustentada en costumbres y tradiciones. Y "con el juego de universalismo y creencias indígenas como eje central

[9] Eraclio Zepeda, "Vientooo", *Benzulul*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 65.

[10] *Ibidem*, p. 66.

[11] Frances R. Dorward, "*Benzulul*: el cuento indigenista y su apoteosis", *Texto Crítico*, núm. 34- 35, México, Universidad Veracruzana, 1987, p. 97.

[12] E. Zepeda, *op. cit.*, p. 80.

[13] Eraclio Zepeda nos dice: "Para mí fue muy sencillo, fácil y lógico, escribir *Benzulul* debido a este choque cultural y a la propia evolución de una sociedad que yo había visto desde niño. Los indios, que nunca me fueron ajenos, eran mis compañeros, siempre estaban presentes con sus historias. Escribía sobre la gente que conocía mejor en ese momento, los indios, aún mejor, mis amigos, me mostraban un mundo deslumbrante. *Benzulul* tiene todas estas presencias formidables, el gran foro de don Emilio Rabasa y también está Traven, mostrándonos una vida verdaderamente terrible aunque lo exprese con ojos europeos". *Vid.* Raúl Godínez Cortés, "A propósito de los cuarenta años de *Benzulul*, primogénito errante de Eraclio Zepeda", *Ciencia, arte: IPN, cultura*, núm. 25, México, Instituto Politécnico Nacional, 1999, p. 45.

del cuento, Zepeda evita el folclore y el exotismo […] También, evita el énfasis ideológico demasiado explícito. No idealiza ni sentimentaliza a sus protagonistas, para evitar comprometer al lector".[14]

En este cuento, la muerte aparece como contraparte del "bien inmediato", pues se cree que con la llegada del viento del Sur acabará el mal tiempo, pero cuando éste se lleva la lluvia y despeja el cielo, la luna brilla para hacer saber de la consistencia del mito: el nagual sólo muere dándole el veneno de su igual en noche de luna. Y en el fondo de esta obra, además de develar que la única salida para el indígena es la muerte, se insinua que el único futuro para esta cultura y cosmovisión es la desaparición: el mito tragado por la mitificación.

Tiempo y voz

Tiempo

La categoría tiempo es fundamental en cualquier trabajo literario; con base en ella, se establece la secuencia comportamental de los personajes, se juega con los ciclos narrativos y se perfila el tema. En "Luvina", el tiempo delimita la vida y anuncia la muerte, contrapunteando una con otra, a través del tiempo largo, inmedible, como una eternidad viva en un presente anegado de tristeza. Tristeza revoloteante en el viento e inmutable a todo, como si ahí hubiera nacido. Es un tiempo sin tiempo, el simple *estar-ahí* a disposición de lo fatal; es percibido en su irrealidad, quieto dentro del narrador, casi muerto en su realidad interna.[15]

La descripción en presente, grisácea, acentúa lo negativo del *en-sí* del relator, un ser anónimo, sin apariencia externa, casi perdido en el paisaje desolado donde los años se amontonan sin preocupar a nadie y donde la muerte es una esperanza: la última. Ahí, todo está quieto, olvidado en la monotonía del vano existir, de una vida aislada de lo externo. Por eso, "Luvina" es un monólogo lento y ensimismado en su propio tiempo, que no permite la entrada de *lo otro*, ya sea el posible *significar* del decir del escucha, o lo que parece "vital" dentro del relato: los gritos de los niños.

[14] F. R. Dorward, *op. cit.,* p. 97.

[15] Barbara Brodman retoma a James Irby para compartir su opinión sobre "Luvina": "Todo parece estar suspendido en el tiempo, casi muerto, sólo esperando el lento desmoronar de las cosas que acabará al fin con la existencia. Como en todos los relatos de Rulfo, el tiempo –dimensión con la cual se mide la acción humana– ha perdido su significado. No hay pasado ni futuro, sólo hay un presente eternamente agonizante". *Vid.* su libro *The Mexican Cult of Death in Myth and Literature*, Florida, The University Press of Florida, Gainesville, 1976, p. 51.

Además, "como para no salir de sí mismos, como para evitar cualquier progresión temporal, vital, los personajes de Rulfo tienen la costumbre de recoger, cada cierto número de frases, la frase inicial de su charla para hacer así que todas sus palabras queden suspensas en un mismo momento sin historia".[16]

Por consiguiente, la relación con el pasado está puesta en tensión desde el relato y con la reminiscencia del narrador, al "reconstruir" su fracaso como maestro y preludiar la imposibilidad de "sembrar algo" en ese pueblo fenecido fiel a la memoria de sus muertos. Y, quizá por el abandono imperante, el discurso "regresa a lo vivido", a un pasado cuyo sentido se redimensiona en el interior del protagonista, sin posibilidad de cambio. El tiempo se vuelve mítico, "lo ya dicho"; es el *fatum* de las sentencias de los dioses en la Grecia clásica; es la contraposición a la realidad circundante. Tal parece que el tiempo funciona como sostenedor de las fabulaciones de la conciencia, proyectadas desde un *en-sí* tendiente a *presentificar* lo hostil a un escucha "fuera del tiempo de 'Luvina'. Asimismo, tal vez por esto, el narrador finaliza guardando silencio y durmiéndose después de tener la vista fija en un punto de la mesa: vuelta a su tiempo, a su *en-sí*.

En "Vientooo", el tiempo transcurre en forma lineal. Sabemos de los quince días de iniciado el temporal nefasto, pero la descripción anímica y física del protagonista, Matías, inicia en un momento conveniente. El "actor" es un ser sin edad, quien "desde siempre había estado igual. Desde siempre había vivido allí".[17] Sin prisas, va de un lado a otro por la vida y, con calma, ve y da la muerte. Contempla a su hijo recién asesinado y espera tres años para recoger el cadáver y vengarlo. Plazo en el que encuentra al culpable y lo "ajusticia". Se cobra la afrenta con veintisiete machetazos, los de ley, porque ese número correspondía a los días necesarios para que hubiera luna llena; además, era la edad de su hijo, y la distancia en leguas de la montaña al templo de San Miguelito. La narración nos ubica en la mañana cuando empieza a gritarle al viento del Sur, hasta las ocho de la noche, cuando es atacado por la serpiente y comienza el sufrimiento; participamos de los vaivenes emocionales tras la reacción del veneno y contemplamos el arribo de la muerte a las diez de la noche.

En este trayecto, el tiempo permite "ver" el presente inmediato de Matías, acercarse a su "visión del mundo", mítica y real, y al ahora inexcusable en su ser, preso de la muerte, del ataque de la víbora y de "la mera culebra del viento que asoma cada que un quetzal se muere de melancolía".[18] Relato donde la voluntad está a destiempo, pues antes, tras media hora de

[16] C. Blanco Aguinaga, *op. cit.*, p. 24.

[17] E. Zepeda, *op. cit.*, p. 60.

[18] *Ibidem*, p. 62.

llamar al viento, aparecía. Ahora, luego de estar todo el día gritándole, no hacía caso al Matías. Fracaso que reincide en la conciencia, en lo que deja de ser, en lo que ya no está. El protagonista se siente débil, viejo; lo invade la tristeza, se siente solo, sin mujer ni hijo: el tiempo se le va, la creencia y el mito se desvanecen, la fatalidad del tiempo resplandece, la muerte *es*.

Voz

La narración (voz) y la temporalidad —la teoría literaria lo ha expuesto— están estrechamente vinculadas con el proceso enunciativo; es decir, con lo que se cuenta. Y, con este argumento, la voz narrativa de los cuentos (necesariamente ficcional), en tanto encargada de guiar la atención del lector, y de cierta forma regular su actividad valorativa tocante a lo enunciado, opera de la siguiente manera.

—En "Luvina", el narrador en tercera persona enfatiza la ambigüedad entre vida y muerte. Bien puede hablarse de un narrador homodiegético. Pero, también, puede considerarse que "la 'voz' en tercera persona —que no es la de un narrador— es la que permite al lector descubrir, junto con él, la 'verdad' del personaje —la que éste termina enunciando a pesar suyo—, y corroborarla sobre el trasfondo de su propio contexto de enunciación".[19] Y, de acuerdo con el tema de esta investigación, el ensimismamiento desde donde habla y vierte "su vida" el personaje es relevante, porque muestra el decir del *yo* hacia sí mismo como una especie de meditación ajena al cambio, dando a entender que las desgracias en Luvina seguirán, ajenas al tiempo y a la voluntad externa.

En "Vientooo", hay un intercambio de voces, la narrativa en tercera persona y la del protagonista, que van dando forma a la trama. Pero, de modo unitario, aparece el narrador intradiegético. Al principio, se esboza la situación para que intervenga Matías con su llamado al viento del Sur: "Vientooo… vientooo…" Y, a medida que se adentra en la historia, las intervenciones van plasmando el sentir del personaje, su vida, sus creencias y el inevitable derrumbe de su nagual y la aniquilación de su existencia. Así, la voz narrativa en primera persona traza la perspectiva individual del protagonista indígena; mientras la voz narrativa en tercera persona se identifica con el *mundo* y la región que envuelve el relato.[20] Además, lo que pervive en

[19] Francoise Perus, "Problemas de la poética narrativa: los aportes de Juan Rulfo", en *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 37, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 71.

20 Aparte de la capacidad innata de Eraclio Zepeda para captar lo esencial del mundo indígena, puede remitirse a Barbara Brodman, quien analiza el cuento de acuerdo con la concepción del "culto a la muerte" que viene de las tradiciones previas a la Conquista de México, que los siglos no han borrado. De este modo, su punto central es la relación

este proceso y conjuga el tiempo del "actor", su voz y la narración que pauta la muerte, es el acallamiento de Matías, la disipación de su voz clamando al viento hasta perderse en el silencio de su mente, antesala de la nada.

Vínculos temáticos

Los cuentos plasman formas distintas de experimentar la existencia en dos regiones de México, Jalisco y Chiapas, con sus delimitaciones propias, geográficas e idiosincráticas.[21] Pero con un nexo en común: la vulnerabilidad humana. Así, en cuanto a la espacialidad de la narración, los trabajos evolucionan en ambientes similares. Los protagonistas permanecen en un mismo sitio, la fonda ("Luvina") o el jacal ("Vientooo"), y desde ahí se ponen en escena los hechos a lo largo del relato; ellos no salen, físicamente, de "su lugar". El territorio es semejante, un cerro alto ("Luvina") y la montaña ("Vientooo"), que determina el carácter intimista, la mirada hacia *lo otro* a partir del recuerdo o el presente distendido del ahora a un ayer inviolable y actual.

En Rulfo, parece haber una necesidad de describir *su mundo*, tanto el *interno* como el que *ve*. Lo que se cuenta en "Luvina" es el volcamiento de la realidad interior del autor; esto es, lo que el lector tiene ante sí es la lectura codificada del *ver* rulfiano de la existencia externa. Entiéndase esto como dar cuenta de ciertos niveles experienciales de la "realidad".[22] En

existente entre el hombre y la naturaleza, en tanto condicionante para el protagonista, al forjar esta dupla su actitud hacia la vida, hacia la muerte, y respecto de lo inalterable de su destino, aun en una situación adversa donde tiene todo que perder. *Vid.* su libro *The Mexican Cult…,* pp. 78-79.

[21] Si, en cierta forma, nos remitimos a la universalidad de la región; desde un parámetro literario, podríamos aceptar que "el hecho de haberse superado lo pintoresco y lo documental no hace menos viva la presencia de la región en obras como las de Juan Rulfo, sea en la realidad fragmentaria y obsesiva de *El llano en llamas*, sea en la sobriedad fantasmal de *Pedro Páramo*". *Vid.* Antonio Cándido, "Literatura y subdesarrollo", en César Fernández Moreno [coord.], *América Latina en su literatura*, México, Siglo XXI, 1972, p. 353. A lo cual puede unirse la "visión del mundo" indígena esparcida al sur del país, donde *Benzulul* es un ejemplo. Pero en estas creaciones se aprecia la actuación estilizada de las condiciones dramáticas peculiares del regionalismo, vertida en los temas, asuntos y lenguaje, sin que ello sea en detrimento para el valor estético de los cuentos.

[22] Carlos Monsiváis juzga que "para Rulfo, los hombres de la provincia y el campo no son protagonistas morales, son criaturas vencidas por un destino anterior al libre albedrío, a la posibilidad de elección, pero no anterior a la fatiga y la sequía y la humillación sexual y el crimen. La fatalidad lo es todo". *Vid.* su ensayo "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo xx", en Daniel Cosío Villegas [coord.], *Historia general de México*, vol. II, México, Harla/ El Colegio de México, 1988, pp. 1480-1481.Y, en cuanto a la magia literaria que engloba a los personajes rulfianos, aun en la línea de la muerte, vale la pena recordar que Juan Rulfo, a

Zepeda, el objetivo es mostrar un mundo deificado, mítico, miserable, a expensas de las fuerzas naturales, donde las creencias y las súplicas no valen. Pero, también, abrir la puerta a *un mundo otro*, alejado de "lo cultural y civilizatorio" para un sector social específico. Desde luego, la distancia no atañe a algo medible, sino a los referentes que dan *sentido* al espacio-tiempo vivencial de Matías, y a lo que en "Vientooo" se perfila de una cultura a otra.

Al mismo tiempo, en estas obras hay un subtexto concerniente a la injusticia, la pobreza y la maleabilidad de la ley, donde la redención de la miseria humana está vedada. En "Luvina", sólo se acuerdan de ellos cuando alguno de sus muchachos ha hecho alguna fechoría en otra parte; entonces, el gobierno manda por él y lo matan. De la pauperización material y espiritual, nadie se ocupa. "De lo que no sabemos nada es de la madre del gobierno […] me dijeron que no, que el gobierno no tenía madre".[23] En "Vientooo", el contexto social se refracta debido a las descripciones del narrador de la vida que ha llevado Matías: trabajando como "asesor" para trazar rutas en la montaña o labrando su tierra; alimentándose de arroz, frijol y maíz; vistiendo la misma ropa de manta blanca desde años atrás. Y, en especial, al omitir un juicio directo sobre la ausencia de una autoridad jurídica, al contar cuando el protagonista se le escapa a los soldados que lo llevaban como leva, para después ir matándolos uno por uno; o cuando leemos cómo "liquida" al asesino de su hijo y no hay consecuencias.

Conclusión

"Luvina" y "Vientooo" muestran la manera en que sus autores, Rulfo y Zepeda, ficcionalizan espacios de acción humana insertos en una forma de ver el mundo. Apreciación que, a lo largo del relato, está impregnada de referentes a una tradición cultural mitificada en lo regional, entendiendo este término como el ámbito *geosociocultural*,[24] es decir, aquella zona alejada

partir de una mirada antropológica, expresa: "la magia para el indio es como una expresión de humildad, de sumisión ante las fuerzas sobrenaturales. Es como adivinar el pasado […] Los indios consideran la muerte como un retorno al pasado. Es por ello por lo que la muerte no es muerte. Y es por lo que el indio no le teme a la muerte". *Vid.* la entrevista de Roman Samsel, "Los rincones imaginarios de Juan Rulfo", *El Nacional*, secc. Cultura, México, 7 de enero de 1996, p. 35.

[23] J. Rulfo, *op. cit.,* p. 134.

[24] La formulación es de Antonio Cornejo Polar; *vid.* su artículo "La literatura latinoamericana y sus literaturas regionales y nacionales como totalidades contradictorias", en *Hacia una historia de la literatura latinoamericana*, Ana Pizarro [coord.], México, El Colegio de México, 1987, pp. 130-131.

de la ciudad, cuya estructura y vivencia simbólica diverge de lo denotado como "lo nacional".

Asimismo, los autores demuestran la posibilidad de una invención artística plena, en especial Rulfo, a partir de los materiales técnico-narrativos que la tradición cultural vierte en el imaginario de sus comunidades. En ambos cuentos, se percibe el desarrollo de un conjunto armónico, proveniente de la combinación de frases y ritmos variados, subordinados a la estructura semántica y sintáctica del relato. De ese modo, debido a la experiencia ante la fatalidad o la nula posibilidad de escapar al destino, se participa de *algo universal*, no como un concepto abstracto aplicable a todos los seres humanos, sino universal en cuanto a que todos *vivenciamos* ese sentir.

Ahora bien, las obras analizadas tienen valores estético-literarios propios, como la estructura, la precisión del vocabulario, la atmósfera envolvente o la plasticidad de las imágenes. A lo cual debe reconocerse la sensibilidad de los escritores para abordar el cuento y plasmar seres perfectamente definidos en cuanto a su existencia terrenal, y para caracterizar cada acción o deseo, de tal forma que la belleza surja de manera natural y convincente, aun tratándose de la fatalidad que envuelve al ser humano y lo abandona a las fuerzas sobrehumanas.

Por ese motivo, en los relatos, la narración brota casi en oposición al quietismo al que están sometidos los personajes principales, su "movilidad" es mnemotécnico-discursiva. En los dos, el protagonista es un adulto a merced de una "realidad" cognoscible o extra sensorial ("Luvina"), que "juega" ("Vientooo") con ellos y limita su acción. Sin embargo, el mundo y sus mundos están ahí, manifestándose a plenitud, creando una estética de cuadros perennes con matices sombríos, donde el viento ("Luvina") y la lluvia ("Vientooo") orquestan la fatalidad.

IV. RESEÑAS

Rebeca Maldonado,
Kant. La razón estremecida,
México, FFyL, UNAM, 2009

CAMINAR SOBRE LA CUERDA

María Antonia González Valerio*

Escribir sobre el segundo libro de Rebeca Maldonado es leer con el compromiso de transformar la lectura en escritura y volver a decir lo que ella ya ha dicho, y hacer el ejercicio hermenéutico de interpretar sus palabras y ponerles las mías hasta hacer un revoltijo de conceptos filosóficos enteramente incomprensibles y justo por eso enteramente verdaderos y llenos de regocijo. No podría ser el pensar cosa distinta que esto. Que el intercambio fluido y constante de discursos, de palabras, de diálogos, de caminos.

El camino

Lo hemos recorrido en compañía por más de una década. Nos hemos extraviado tantas veces, hemos probado sendas intrincadas que se transitan densamente y sin los pies ligeros, nos hemos atorado en callejones sin salida, en entusiasmos pasajeros y fútiles, nos hemos distanciado y vuelto a encontrar donde siempre hemos de tener nuestro lugar común, origen y fin de nuestro esfuerzo, pensar el ser. Pero, para eso, hemos dado muchas y muchas vueltas. El tropiezo hermenéutico, el descenso en la nada, la crítica ensordecedora a la modernidad, al cristianismo, a la cultura.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Leyendo a Nietzsche y a Heidegger, aprendimos bien la crítica, la repetíamos sin cesar, nos denominábamos enemigas del pensar moderno y del sujeto. Descartes, Kant, Hegel y los demás, eran los portadores del espíritu de la pesadez, los hombres del conocimiento, la voluntad de verdad, los déspotas del ente y no sé cuántas cosas más.

En esas estábamos y, de repente,nos sumerges en un estremecimiento en Kant, precisamente en Kant. ¿Qué es lo que estaba pasando, qué es lo que estabas pensando? Aprendimos con los años que había que leer a los modernos más allá de la crítica tardomoderna, que no podía pensarse sin pasar por allí, que la reducción nietzscheano-heideggeriana era un principio, pero no el final, que había que darse a la tarea de estudiarlos con detenimiento, que se debían plantear las preguntas, volverlas a hacer y dejar de dar por sentado que teníamos la respuesta: ir más allá del sujeto, pensar el ser en el claro del ser, cantar la unión entre filosofía y poesía; valientes respuestas nos habíamos encontrado. Lo que es cierto es que no habíamos entendido nada, aún.

Y claro que no podía entenderse nada desde allí. Eso era ganar un primer horizonte desde el cual, después, las preguntas podrían ser hechas y emprender, entonces sí, el camino del pensar. Pero había que ganar antes ese horizonte, había que apropiarse de él, ser uno con él e interpretarlo todo desde él. Dogmatismo puro, pero con buenas intenciones.

Aun así, el primer libro de Rebeca Maldonado, *Las metáforas del abismo*, y su itinerario nietzscheano, me sigue pareciendo bellísimo, muestra de la interiorización y apropiación de un pensamiento que no dejaremos atrás, pues lo llevamos metido hasta las entrañas.

Si el horizonte no se movía, su clausura nos habría condenado a la repetición muda y patética de lo pretendidamente ya sabido y a la afirmación ciega de las filosofías tardomodernas y sus preceptos. Y no hubiéramos hallado más que el *Ereignis* repitiéndose a sí mismo, en palurda meditación. De donde se seguía convertirse en especialista y saberse de memoria todos y cada uno de los parágrafos de *Ser y tiempo* o los fragmentos póstumos, según el orden de Colli-Montinari. Sombrío academicismo de letra muerta.

Renacer en Kant

Desde aquel horizonte, parecería irreal y desvergonzado buscar el asunto del pensar en Kant, en sus intuiciones puras de la sensibilidad y conceptos puros del entendimiento, en su soberbiamente moderno e ilustrado *yo pienso*. La vía de lectura no podía ser ni el kantismo ni el neokantismo.

Sabiendo que la filosofía está en la historia de la filosofía y habiendo también ganado un horizonte previo, parecía claro que se debía leer hacia

atrás, a los modernos –también a los griegos–,pero desde Nietzsche y Heidegger. En esto tenía razón la hermenéutica, la historia hay que contarla muchas veces, porque se cuenta de manera distinta para cada presente, porque cada presente ha de hacerse su propia idea de la historia, e incorporar la tradición en una transmisión activa.

Kant. La razón estremecida es un libro en el cual Rebeca Maldonado funda un horizonte de lectura para la modernidad filosófica; se trata de un estudio profundo, bien cuidado, analizado con detenimiento, de un rigor filosófico y conceptual impecable. Lejos, muy lejos, de los kantianos y los poskantianos, se da a la tarea de leer desde otro lugar: el abismo y la falta de fundamento. Sin duda, la recepción kantiana se ha volcado en estos dos siglos y medio en la determinación de objetos vía el entendimiento y ha hecho de Kant el filósofo de la conciencia. Confusiones múltiples en estas vías de recepción que Rebeca Maldonado deja ver a lo largo de su texto donde denuncia, sin ningún reparo, la concentración en la estética y analítica trascedentales, por un lado, y en la crítica de la razón práctica y el imperativo categórico, por otro. La filosofía de la conciencia tenía que sucumbir, presa de sus propias inconsistencias y de su propio pudor que la hizo renunciar a la ontología. La ontología convertida en teoría del conocimiento, sería, a juicio de muchos, obra de Kant y de su *opus magnum*, en el que la cosa-en-sí amenazaba con desfondar todo.

La filosofía de la conciencia se encontraba limitada por lo otro de la conciencia y se quedaba en la frontera de una psicología pura, en un desciframiento de las facultades cognitivas y sus operaciones. La cosa que piensa se veía desnudada en su propio pensar y se hacía prístina conciencia de sí misma devenida, ya de una vez, autoconciencia.

Pero la filosofía no puede renunciar a lo real, aun cuando se sienta segura por momentos del lado de la conciencia, aun cuando pretenda conocerla por momentos y describir el mundo como datos de conciencia, aun cuando el mar aterrorice la filosofía no ha de quedarse ni en la isla ni en la orilla, sino emprender "el viaje al océano amplio y borrascoso, a la verdadera patria de la ilusión, al mar sin orillas de las ideas".[1] La filosofía ha de pensar lo real, ha de pensar el ser, que se nos escapa al determinar y sobredeterminar el objeto de conocimiento, que se nos escapa con tanta lucidez sobre las facultades cognitivas. La filosofía, y sí la kantiana también y sobre todo la kantiana, debe arrojarse, una vez más, al mar y dejar atrás el tribunal de la razón y la crítica impoluta del entendimiento. Ni reglas, ni principios reguladores, ni categorías lograran aprehender lo real, la realidad insondable y abismal."Hacia abajo, al seno de la tierra, ¡lejos del imperio de la luz!", exhorta Novalis en sus *Himnos a la noche*, que han

[1] p. 15.

acompañado a Rebeca Maldonado en el descenso al abismo emprendido esta vez no con Nietzsche, sino con Kant. Cómo puede haber un Kant oscuro en medio de tanta luminosidad ilustrada y de tanta conciencia y de tanta voluntad de dominar los apetitos con la razón. Cómo puede haber oscuridad y descenso en Königsberg, altísima cima y referente necesario del buen filosofar que no se extravía en sinsentidos metafísicos, penumbrosos…, sentir la arena bajo nuestros pies que no representa anclaje seguro, sin suelo, sin sol, sin fundamento…, perdidas en la aurora de lo que había de representar para Occidente el parámetro de la filosofía ilustrada con sus mapas de conceptos, sus definiciones y certezas que nunca han sido ni suficientes ni absolutas, y mucho menos para Kant.

Ingenuamente, se ha pretendido que esta filosofía carece de asombro y de duda, del temblor necesario que la mera contemplación de lo sublime genera en un instante, relámpago que enceguece la luz iluminista, cuando se arroja a lo real, a pensar lo real. Dice Maldonado: "la razón nunca podrá establecer un fundamento a manera de razón suficiente. Sin embargo, es posible ahondar en eso que deseamos saber. Esto es pensar".[2]

Imagen del pensamiento

La imagen del pensamiento kantiano que *La razón estremecida* nos ofrece es una liana tendida por encima de un abismo inconmensurable. Caminar por las lianas, como aquel volatinero de Zaratustra: "El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse".[3]

La cuerda sobre el abismo, esto es pensar. Y, después, asumir distintos modos de la cuerda, diferentes nudos para amarrarla en cada orilla. Caminar sobre la cuerda, acto de equilibrio en el que se juega la vida, el volatinero se convierte en cadáver al ser precipitado hacia abajo por el bufón, y Zaratustra lo entierra con sus propias manos.

Se siente el miedo de emprender el viaje hacia el otro lado.No hay otro lado, no hay superhombre, sólo hay abismo y un caminar hacia, un eterno caminar…, o no emprender nunca el viaje o quedarse en la primera orilla, tal vez mirar hacia abajo, hacia el precipicio, quizá ni siquiera mirarlo.

Kant, determinando objetos con el entendimiento y la subjetividad trascendental, tiende las cuerdas, las está amarrando de la orilla con nudos

[2] p. 14.
[3] Friedrich Nietzsche, "Prólogo", *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1995.

fortísimos, ¿de qué otro modo se iba a poder andar sobre el precipicio? Y luego, los otros, quienes lo leyeron con miedo, se asieron de esos nudos mordiéndolos, royéndolos hasta despedazarlos y hacer que todo eso se precipitara sobre el mar. Pero cuando esto ocurrió, cuando la filosofía de la conciencia se desmoronó, inventaron la lógica y la recubrieron de epistemología.

Mas no hay red que salve de la caída. Y no hay manera de evitar caer. La dialéctica trascendental kantiana siente el abismo y lo incondicionado. Se sabe cuerda tensa, tensísima, por la que se camina con dificultad cuidando cada paso, mirando hacia atrás, mirando los nudos y haciendo más, una idea reguladora –que no consuela, es verdad, y que tampoco obliga–, un hilo conductor, una antinomia.

Qué hacer con esta imagen del pensamiento que nos muestra, al decir de Rebeca Maldonado, "la falta de fundamento, la ausencia de finalidad, la falta de sentidos absolutos y trascendentes ante la absoluta imposibilidad de la existencia, ante la experiencia de la muerte y de nuestra finitud, y sobre todo, ante la ausencia de un Dios garante de la moral, del conocimiento y de la existencia del mundo".[4]

¿Qué vamos a hacer, Rebeca, con tanto abismo, con tanta incertidumbre, con tanta imposibilidad? ¿Qué vamos a hacer en el océano ancho y borrascoso? ¿Has encontrado en las cuerdas-lianas que nos presentas ahora con Kant el modo de salvar el abismo? ¿Has podido caminar de puntitas por la cuerda tambaleando, guardando el equilibrio sin ningún bufón que como demonio salte por detrás? Se siente en tu escritura la oscuridad palpitante del abismo que jala, que atrae, seducción que tienta a hundirse en el ocaso.

No queda sino pensar, hacer la experiencia del pensar sin renunciar, desesperada empresa que lleva su fracaso en la enunciación misma de pensar el ser con todo y su nada, con todo y su falta de fundamento. Pensar o hacer filosofías de lo pequeño, las que se ocupan de las cosas asibles por el entendimiento, de los objetos, de las facultades cognitivas, de las verdades y sus certezas; aquellas filosofías que tienen sobrenombre "filosofía de…" Y la peor de todas es la filosofía de la cultura, agreste empequeñecimiento del pensar. No hay estremecimiento, no hay razón estremecida en lo pequeño.

Pero para ti, Kant pudo y supo pensar lo incondicionado; pudo, por tanto, hacer filosofía y no un esquema trascendental de la conciencia. Sí, por eso inventó y descubrió lo sublime —canto alegre del romanticismo cuando vio allí la imagen de la inmensidad—. ¡Cuánta injusticia sobre la tercera crítica! Despreciada por el kantismo, no leída por los intérpretes, resumida en tres líneas, obviada, incomprendida. Exceptuando por quien

[4] p.12.

sí podía comprenderla: Hegel y los románticos alemanes. Y qué poca bibliografía en español y en general hay sobre la *Crítica del juicio*. Sin duda, *La razón estremecida* será muy bienvenida por la estética, la cual, cuando escucha a Kant, y lo hace poco y con poca frecuencia, se queda en el juicio de gusto; pero aquellas ideas estéticas que dan mucho qué pensar y para las cuales ningún concepto es adecuado casi nunca son tomadas en consideración, aunque con ellas la verdad del arte, tan engrandecida por el siglo xx, encontraba su primera y legítima fundamentación, no en el conocimiento, claro está, sino en el pensamiento. Mas Hegel, después, hubo querido el concepto y sólo el concepto, dejando tras de sí la representación sensible de lo real, de la idea en favor del pensamiento puro. Sería Heidegger quien encontraría en la tercera crítica una vía para pensar el arte y para ir con Kant más allá del entendimiento y la conciencia. Por eso, pretender que Kant es sólo crítica del conocimiento, como hacen autores como Natorp y Apel, que no son más que un barruntar áspero, es no haber entendido nada. O bien, es tener mucho miedo de caminar por la cuerda sobre el abismo y, afirma Kant, "es simplemente el horror *vacui* lo que hace retroceder estremecida a la razón humana".

Horror *vacui*

El sentido general de la *Crítica de la razón pura*, al decir de Rebeca Maldonado, está en enfrentarse al horror y al vacío, lanzarse al mar sin orillas, pura experiencia del pensar, que se halla sintéticamente representada en la metáfora que se habría de convertir en "la gran metáfora":

> No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Este territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad —un nombre atractivo— y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás.[5]

La aventura no puede abandonarse, ¿cómo podríamos hacerlo, cómo querríamos hacerlo? Incluso sabiendo de antemano que no puede concluirse, jamás habremos de abandonar la aventura, pues arrojadas en el ser estamos

[5] Immanuel Kant, *KrV*, 259: A235-236/B294-295.

ya desde que somos. ¿Y cómo pretender que no es así? ¿Cómo pretendernos conciencias enfrentadas a cosas determinables? ¿Cómo ver el objeto sin sentir allí la totalidad? ¿Cómo ver el mar sin olvidarse de sí, sin negarse, sin perderse en la inconmensurabilidad? El vacío es simultáneamente la plenitud y la plenitud es el vacío, y el horror se siente en sus dos aspectos, y la razón y el cuerpo se estremecen, y la filosofía se hace en el asombro primero y último del encuentro con lo que es, con el ente que si bien determinado no es sino infinitud, la cara luminosa del ser que aparece de vez en vez, siempre en todo lo que es. Vacío oscuro, plenitud irradiante, temor y temblor, sin palabras, con las manos agarrando la cuerda para no caer, pero el peso del cuerpo vence la voluntad, y entonces cae, sin Dios y bajo la mirada del ojo sin párpado de Jean Paul, cae en movimientos estrepitosos, con alaridos horrísonos, cae en el arrobo del ser, allí donde la locura se sabe acogida, allí donde el sueño se sabe una segunda vida, allí, justo allí en el abismo sin fundamento. El ser es abismal, hacer la experiencia del pensar es una *mise en abîme*, que se sabe en el destierro del *thelos*. Y esto es una invitación al viaje a un país en el que el silencio desposa a la felicidad, "¡Allí hay que irse a vivir, allí es donde hay que morir!",clama Baudelaire y sigue: "Sí, en aquella atmósfera daría gusto vivir; allá, donde las horas más lentas contienen más pensamientos, donde los relojes hacen sonar la dicha con más profunda y más significativa solemnidad".

En silencio, pensar en silencio. Callar. ¿No estamos hartas ya de tanto parloteo, de tanta mundanidad, de tantas cosas? La filosofía, sostiene Rebeca Maldonado, es la más rigurosa experiencia de desistimiento.

Serenidad. El abismo y el mar

Alessandro Baricco, en *Océano mar,* indica:"El mar inmenso, el océano mar, que corre infinito más allá de toda mirada, el desmesurado mar omnipotente —hay un sitio donde acaba, y un instante—, el inmenso mar, un lugar pequeñísimo y un instante de nada".

Caminar sobre la cuerda en un océano mar: razón estremecida (estremeciéndose con Kant). Gracias, Rebeca, por un itinerario más de ascenso y descenso, de errancia y meditación en las alturas de las grandes montañas.

Michel Foucault,
Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático [trad. Ariel Dilon, rev. técnica y trad. de la "Noticia histórica" Edgardo Castro]
Nuenos Aires, Siglo XXI, 2009, 140 págs.

FOUCAULT Y LA GÉNESIS DE LA ANTROPOLOGÍA KANTIANA

Donovan Adrián Hernández Castellanos*

Los escritos de Michel Foucault han sido traducidos al castellano casi en su totalidad gracias al celo de diversas y prestigiosas casas editoriales, con lo cual el estudioso de este polémico pensador podía constituirse una imagen certera de las cuestiones que su trabajo ha propuesto ante la sorprendida mirada de la institución filosófica. Una laguna, empero, había permanecido sin ser colmada del todo; sin embargo, hoy, gracias a los notables esfuerzos de Siglo XXI, esta falta finalmente ha sido restituida. El lector hispanohablante cuenta por fin con la traducción del fundamental estudio que, desde muy temprano, sobre los inicios de su carrera, Michel Foucault dedicó a uno de los más grandes filósofos del siglo ilustrado: Immanuel Kant. Se trata de la *Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, que el francés escribió para la —hasta hace poco— todavía marginal e ignorada obra del oriundo de Königsberg, con la cual acompañó su primera traducción en lengua gala, publicada en 1964 por la editorial Vrin. En su momento, esta obra provocó una serie de pasiones que, estoy seguro, recorrerán muy pronto los pasillos de nuestras universidades. De hecho, la publicación que hoy reseñamos es una nueva oportunidad para hacer una *lectura* en retrospectiva del pensamiento foucaultiano que restituya la coherencia esencial a este conjunto heterogéneo y discontinuo desde el que nos interpela con su "ontología crítica del presente".

Este texto seminal contiene los primeros atisbos de las interrogantes arqueológicas y genealógicas con las que Foucault cuestionó tan severa-

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

mente los principios rectores de la modernidad filosófica y política en la que nos encontramos inmersos y que hoy, por diversas razones (sobre todo políticas), debemos volver a discutir. Pero no avancemos posiciones sin atender primero al trabajo de traducción de Ariel Dilon y a la revisión técnica de Edgardo Castro. El lector puede encontrar un texto ágil, dinámico, pero no menos inteligente —o agudo, como gustaba decir Baltasar Gracián—: el uso idiomático y la exactitud filosófica son elegantemente acompañadas con las precisiones técnicas que Edgardo Castro introduce de manera atinada en el texto del filósofo francés, ya sea para aclarar ciertos aspectos del vocabulario kantiano o bien para establecer precisiones bibliográficas omitidas por Foucault; tales precisiones resultan de vital importancia al momento de seguir los argumentos de uno y otro pensador. De tal forma que, en este libro, la tarea del traductor y la labor filosófica se dan la mano de modo armonioso.

Y estos generosos pliegues del lenguaje que, como bien escribe Foucault, trazan el fondo sobre el cual el autor y su público reflexionan sobre problemas comunes, determinan, también, la pauta singular para una de las reflexiones más sugerentes que se haya realizado acerca del lugar de la filosofía y su relación con esos otros saberes que llamamos “las ciencias humanas”. Después de todo, tras el acontecimiento que implicó la obra del pensador francés, deberíamos preguntarnos: ¿qué lugar ocupan estos saberes en la disposición general de los enunciados de nuestro archivo? ¿Dónde encontramos la filosofía? ¿Dónde la antropología? ¿Qué es ese “hombre” del que se habla desde la Ilustración y qué significa el descubrimiento de su finitud hasta nuestros días? Finalmente, ¿cuál es el estatuto epistemológico que corresponde a ese peculiar objeto del saber? Como su título insinúa, la “lectura de Kant” será precisamente el intento del arqueólogo del saber de responder a estas intrincadas cuestiones.

El libro se compone de dos ensayos y una presentación a la edición francesa de la “Introducción” escrita por amigos y colaboradores cercanos a Michel Foucault; estos textos son complementados por una nota que aclara los aspectos formales de la edición en castellano y por un apéndice final que contiene una breve nota histórica publicada originalmente por la editorial Vrin en 1964. La primera parte, titulada “Foucault, lector de Kant”, es un brillante ensayo escrito por Edgardo Castro en el que se reproducen y contextualizan los argumentos esgrimidos por el filósofo de Poitiers en la presente traducción, y se los vincula a las interpretaciones de la obra de Kant elaboradas por Heidegger, Hyppolite y Nietzsche, así como la pervivencia, oculta la mayoría de las veces, de estos cuatro pensadores en la obra más encomiada de Foucault, *Las palabras y las cosas,* de 1966. Con una exposición plagada de recursos y un excelente manejo de la bibliografía, Castro cumple con su objetivo: muestra que, en el pensamiento de Michel

Foucault, la crítica de los supuestos androcéntricos de la filosofía perdura más allá de sus años de formación como lector de Kant y que, aún más, "una de las mayores riquezas de la *Introducción*… de Foucault es haber sacado a la luz la matriz constitutiva de la antropología kantiana en la que hunden sus raíces las figuras de la analítica de la finitud".[1]

La "Presentación de la edición francesa", a cargo de Daniel Defert, François Ewald y Frédéric Gros, publicada en su lengua original recién en octubre de 2007, da noticia de las circunstancias específicas que intervinieron en la escritura de este largo ensayo, de este ejercicio de "geología profunda" (Foucault utiliza esta expresión en reiteradas ocasiones). Asimismo, nos informa de la reacción del propio Foucault ante el ansia, las expectativas y el recibimiento que su introducción al texto de la *Antropología* kantiana produjeron en sus lectores. De cierta manera, la historia editorial de este texto resultó un tanto tormentosa desde el comienzo. Esta "tesis complementaria", como hemos señalado, era inédita en nuestra propia lengua hasta que apareció esta traducción; por otro lado, su consulta resultaba sumamente restringida y las versiones que hasta hace poco podían consultarse en la red eran sospechosas.

Finalmente, el lector que ha seguido con atención esta profusa y deliciosa odisea editorial tiene ante sus ojos ese oscuro objeto de los placeres foucaultianos. La *Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, en su versión completa, con sus cinco apartados cargados de una densa escritura, se ofrece ante nuestros azorados ojos listos para el embate. Y salta a la vista, intempestivo como el acontecimiento sobre el que tanto teorizó, el resplandeciente estilo de Foucault; siempre dispuesto para la estocada, agitando, como un intenso torbellino de erudición, las paráfrasis y las citas, las disquisiciones sobre las enfermedades mentales durante el siglo XVII y los medios para remediarlas, los contrastes entre el carácter flemático y el estudio del *Gemüt* practicado por Kant, los vínculos entre esta obra menor y las grandes tradiciones formadas por las tres imponentes *Críticas*. Disculpen mi entusiasmo, pero la espera fue muy larga para poder leer estas brillantes páginas en castellano. Y su contenido no decepcionará a todos los lectores interesados en los problemas filosóficos esenciales de la modernidad.

Intentando conformar una génesis de la antropología de Kant, el filósofo francés muestra, argumenta, contrasta furiosamente las diversas noticias publicadas por los alumnos y los allegados a Kant; las variadas ediciones de su *Antropología*, menos cuidadas que las de su otro texto de combate, *El conflicto de las facultades*, pero redactadas casi al mismo tiempo, desfilan una tras otra mientras Foucault, en dos pinceladas maestras,

[1] p. 20.

demuestra que, entre el proyecto de la crítica y la conformación de una *antropología* existe una continuidad que transcurre a lo largo de más de 20 años de reflexión metódica en torno de los problemas comunes entre una y otra postura filosófica.

El siguiente paso es mostrar la inserción de la Antropología en el pensamiento kantiano, atravesando ese conjunto de reflexiones sobre la dietética como arte de prolongar la vida de manera razonada. Pues el arte de Kant consiste en formar y conformar al hombre como ciudadano cosmopolita del mundo entero, y en esta trayectoria Foucault, ese atento lector, lo acompaña por vía del contraste marcado entre las formas de abordar el problema del juicio determinante, del sujeto y del objeto en sus distintas obras.

La estructura y la especificidad de la *Antropología* son estudiadas por nuestro autor mediante una expropiación de su vocabulario. La *Antropología* buscada por Kant es sistemática, en la medida en que toma su coherencia del pensamiento crítico, y es popular, toda vez que, en contrapartida con el conocimiento escolástico, se vuelve decididamente conversacional: el modelo de ciudadano del mundo que Kant postula está tomado del arte de conversar en la mesa con los convidados y no de la familia como célula estricta de la posesión del otro, y del cuerpo del otro. Este afán de *exempla* perseguido en la *Antropología* acerca este saber a una suerte de idiomática general.

Por último, en los dos apartados finales de la Introducción, Foucault explora la relación de Kant con la filosofía contemporánea y el vínculo que existe entre la *Antropología* kantiana y los otros saberes homónimos. Y, en este terreno, el filósofo francés afirma:

> En nombre de lo que es, es decir, de lo que debe ser, según su esencia, la Antropología dentro de la totalidad del campo filosófico, es preciso recusar todas esas "antropología filosóficas" que se postulan como acceso natural a lo fundamental; y todas esas filosofías cuyo punto de partida y cuyo horizonte concreto se definen por una cierta reflexión antropológica sobre el hombre. Aquí y allá juega una "ilusión" que es propia de la filosofía occidental a partir de Kant. Esa ilusión contrabalancea, en su forma antropológica, la ilusión trascendental que la metafísica kantiana encubría. Por simetría, y refiriéndose a ello como un hilo conductor, es como se puede comprender en qué consiste esta ilusión antropológica.[2]

De manera simbólica, esta Introducción concluye con la promesa de Foucault de explorar los vínculos entre la crítica moderna y las ciencias humanas. Esta promesa fue cumplida en *Las palabras y las cosas*. El hecho

[2] pp. 128-129.

de que, como una suerte de ciclo, el pensamiento de Michel Foucault haya concluido, ya en sus últimos años, con el retorno al filósofo de Königsberg, quien sirvió de pretexto y de principal instigador para realizar su crítica a la modernidad, no deja de ser ampliamente significativo para todo lector de su obra. La analítica de la finitud, que muestra las aporías e inconsistencias de un determinado conjunto de saberes del hombre, continúa siendo un emplazamiento político y no sólo epistemológico desde el cual preguntar, de nuevo cada vez, por el significado de la justicia social y las maneras de extender su práctica. Por estas razones, saludamos la publicación de esta gran obra de Michel Foucault. Enhorabuena, Siglo XXI.

Carlos Gutiérrez Lozano,
Ocaso de la metafísica y resurgimiento del pensar: Nietzsche y Heidegger,
México, Torres Asociados, 2011, 333 págs.

Ocaso y aurora. Nietzsche y Heidegger

Ricardo M. Rivas García*

Estamos ante la publicación de un texto paradójico y, precisamente en ello radica su virtud. El mérito de este libro se encuentra en las tres paradojas que hay en él: primero, la sistematización del pensamiento de uno de los filósofos más asistemáticos y más radicales críticos de todo sistema; segundo, la estructuración orgánica del pensamiento de uno de los fundadores de la *deconstrucción*; por último, el empleo, en esta investigación sobre Nietzsche y Heidegger, de la doble metodología hermenéutica que Paul Ricoeur[1] destacó como sospecha y escucha, crítica y acto de fe.

La primera paradoja está reconocida por Carlos Gutiérrez desde las páginas iniciales de su libro. Es sabido que el pensamiento de Nietzsche es asistemático, como el mismo Gutiérrez nos recuerda cuando cita uno de los fragmentos póstumos del filósofo alemán: "yo desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino, la voluntad de sistema es, para un pensador al menos, algo que compromete, una forma de inmoralidad [...] Quizá se adivine si se echa una mirada debajo y detrás de este libro a qué sistemático se ha evitado con esfuerzo: a mí mismo".[2]

Sin embargo, el mismo Nietzsche se desdice un poco de esta posición en *Genealogía de la moral*,[3] que si bien no se trata de una teoría general de

* Universidad Intercontinental, México

[1] Paul Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 2004, pp. 28 y *ss.*

[2] p. 26

[3] Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1971.

la moral a la manera de un sistema ético, sí nos encontramos con una exposición sistemática del proceso evolutivo de nuestras categorías morales, con lo cual el texto de Gutiérrez se salva de atribuir orden y sistematicidad arbitrariamente a un autor poco sistemático. El mérito de la sistematización del pensamiento nietzscheano del autor radica en la presentación de la filosofía del genio de Röcken desde una mirada unitaria; con todo y el estilo aforístico que caracteriza a los escritos de este pensador tan influyente, la exposición de Gutiérrez muestra una unidad conceptual, reconstruida a partir casi exclusivamente de los fragmentos póstumos. Y dicho sea de paso, no porque sea de menor relevancia, sino todo lo contrario, tales fragmentos son tomados directamente de la monumental edición crítica de Berlín que G. Colli y M. Montinari publicaron en 1967.

Sobre la segunda paradoja, acerca de la estructuración orgánica de uno de los fundadores de la deconstrucción, me permito hacer la siguiente acotación como clave de lectura para enfrentarse a este texto. El término "deconstrucción" constituye la traducción que propone Jacques Derrida para el término alemán "*destruktion*", que Heidegger esboza en los parágrafos 6 y 8 de *Ser y tiempo,* como parte de la tarea exegética o hermenéutica (de interpretación) del ser en general. Derrida[4] nos recuerda esas palabras de la introducción de *Ser y tiempo:* para que la pregunta por el sentido del ser se transparente en su propia historia, es necesario deshacerse de los encubrimientos que la tradición ha producido. De acuerdo con esto, la *destruktion* es la búsqueda de "las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser"; en otras palabras, el rastreo de los conceptos ontológicos fundamentales en el decurso de la historia de la filosofía, el cual acota la metafísica tradicional a sus plexos espacio-temporales, a sus límites fácticamente dados. Pero, como señala el mismo Heidegger en el parágrafo 6, "la *Destruktion* no pretende sepultar el pasado en la nada, tiene un propósito positivo; su función negativa es sólo implícita e indirecta". Ahora bien, Heidegger pone las trazas de una interpretación o exégesis del ser como destrucción o deconstrucción. En cuanto a este último término alemán, posee una raíz común con el término *struktur*. A su vez, la palabra "estructura" proviene de *structura*, del verbo *struere*, que significa "juntar, amontonar" y ha dado lugar a palabras tales como "construir", "montar", "ensamblar". Si agregamos la partícula privativa *de-,* tendremos entonces "deconstruir", "desmontar", "desensamblar". Eso es lo que Nietzsche y Heidegger hacen, tal como lo expone la obra de Carlos Gutiérrez, sobre la tradición metafísica occidental, que comienza con Sócrates y culmina con Hegel, pasando por Platón y el agustinismo, el racionalismo, la filosofía

[4] Jacques Derrida, "Ousía y gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit"*, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 65.

trascendental kantiana y el positivismo, todo a través del andar genealógico. Nietzsche efectúa un desmontaje de las categorías y conceptos dominantes en la metafísica occidental; conceptos que a decir, de Gutierrez, son los pilares de la filosofía y de la cultura occidentales.

En la primera parte de su texto, Gutiérrez recupera el concepto heideggeriano de ensamblaje (*Fügung*),[5] el cual en la jerga de la construcción se refiere a las junturas a partir de las cuales se montan estructuras o sirven para unir las partes de ellas; pero, a diferencia de éstas, las junturas son abiertas, adaptativas, y no rígidas e inflexibles. El autor nos expone el pensamiento nietzscheano contenido en los fragmentos póstumos de 1885 a 1889 en una visión unitaria, de conjunto, a partir de esos ensamblajes, junturas o nodos temáticos que, vistos en perspectiva negativa, paradójicamente, apuntan a la demolición de la epistemología y moral occidentales desde sus bases metafísicas y, vistos en perspectiva positiva, muestran con una profundidad escalofriante las indefinidas posibilidades creativas que se abren al espíritu humano. Tales nodos, junturas o ensamblajes del pensamiento nietzscheano, como indica el término, no están desarticulados; son conceptos que se reclaman mutuamente y ponen de manifiesto que para hablar de la muerte de la metafísica no es suficiente un anuncio o una simple declaratoria; por el contrario, es necesario un replanteamiento radical del pensamiento filosófico.

El título del libro resulta sugerente, porque no sólo transmite el aire crepuscular, sino que anticipa la aurora de un pensamiento diferente. La metafísica de la cual se anuncia el ocaso es aquel pensamiento identitario por excelencia. Me explico: la filosofía antigua heredó del mito la mirada al todo, y se distingue de él por el nivel conceptual en que refiere todo a la unidad. Lo Uno y lo múltiple, concebidos abstractamente como relación de identidad y diferencia, constituyen aquí la relación básica que el pensamiento metafísico entiende como una relación lógica y ontológica: el Uno es, a la vez, principio y fondo esencial, principio y origen. De él deriva lo múltiple, en el sentido de fundamentación y origen. Y, derivado de este origen unitario, se reproduce como una diversidad ordenada. La metafísica disuelve la pluralidad y el devenir de lo real en la unidad e inmutabilidad.[6] La metafísica que decae es identificada con idealismo. En la filosofía presocrática comienza a darse la división entre los ámbitos de la realidad: el de las apariencias, que tiene su correlato en la experiencia y los sentidos que la captan, y el de la verdadera realidad, captada por la razón; pero es definitiva la aseveración de Parménides (la cual se prolonga hasta Hegel), quien categóricamente establece una relación interna entre el pen-

[5] p. 28.

[6] *Cfr*. Jürgen Habermas, *Pensamiento posmetafísico*, Madrid, Técnos, p. 40.

samiento abstractivo y su producto, el Ser. Hay, entonces, en la metafísica una ineludible equiparación entre ser y pensamiento, y esto ha servido tradicionalmente de fundamento de las apariencias mudables y de la opinión. No obstante, a decir de Nietzsche, la metafísica es una estrategia zoológica para la conservación y su fuente es el instinto de supervivencia que deviene instinto creador de metáforas. El trabajo de este filósofo es claramente desmitificador y deconstructivo.

Ilustro la tercera paradoja a partir de una cita de Paul Ricoeur, aplicable al libro de Carlos Gutiérrez. En su obra *Freud, una interpretación de la cultura*, Ricoeur advierte que la tarea hermenéutica implica:

> Por un lado, purificar al discurso de sus excrecencias, liquidar los ídolos, ir de la ebriedad a la sobriedad, hacer de una vez el balance de nuestra pobreza; por otro lado, usar el movimiento más "nihilista", más destructor, más iconoclasta, para dejar hablar lo que una vez, lo que cada vez se dijo cuando el sentido apareció nuevo, cuando el sentido era pleno; la hermenéutica me parece movida por esta doble motivación: voluntad de sospecha y voluntad de escucha; voto de rigor y voto de obediencia; somos hoy esos hombres que no han concluido de hacer morir los ídolos y que apenas comienzan a entender los símbolos.[7]

El trabajo de Gutiérrez, tras las huellas de Nietzsche y Heidegger, tiene este objetivo de restituir el sentido (perdido, olvidado, oculto), y para ello la actitud debe ser abierta, de confianza. Comprender el sentido implica hacer un acto de fe. Este acto de fe no es ingenuo, sino crítico: "postcrítico". Entonces se hace necesaria, antes del acto de fe, la actitud de sospecha ante el sentido inmediato o aparente que toda actividad humana dotada de significatividad muestra. Y así es como procede el autor al interpretar las líneas nucleares del pensamiento nietzscheano y heideggeriano a partir de los ensamblajes que nos expone en su texto.

La estructuración y sistematización de la filosofía de Nietzsche se hace a partir de las interpretación de estos nodos, junturas o ensamblajes, los cuales constituyen el nuevo marco categorial conceptualizado por Gutiérrez, y son los siguientes, a saber, muerte de Dios, nihilismo, transmutación de los valores, voluntad de poder, superhombre y eterno retorno de lo mismo.

A mi entender, el primer ensamblaje es capital y lleva de la mano los dos siguientes, nihilismo e inversión de los valores. La muerte de Dios no significa sólo la crítica al fundamento, sino el agotamiento de todo posible fundamento, el vaciamiento de todos los pilares, valores, verdades, referencias que servían de asidero a la cultura occidental; esto es lo que ha

[7] P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 28.

muerto como resultado lógico de un proceso de *décadence*; en ese sentido, se entiende la metáfora de que la cultura moderna, burguesa, moralista, racionalista, científica, ilustrada, "desencadenó la tierra de su sol". Ahora bien, esta cultura es nihilista porque se asentó sobre un fundamento que se desvaneció en el aire, sobre nada, sobre la quimera de valores arbitrarios o de un trasmundo metafísico inventado con el único objetivo de paliar el miedo, un trasmundo impostado por la voluntad de verdad del animal creador de metáforas. La crítica de Nietzsche hacia el fundamento del conocimiento y de la moral anticipa una idea que Horkheimer y Adorno desarrollarán medio siglo más tarde en forma de una crítica a la razón instrumental: tras los ideales de objetividad y las pretensiones de verdad del positivismo, tras los ideales ascéticos y las pretensiones de rectitud de la moral universalista ilustrada, se ocultan imperativos de autoconservación y dominación. Ése es el motivo por el cual el racionalismo occidental se ha obsesionado con el fundamento. Pero una vez que esta tendencia mentirosa ha sido puesta en evidencia, el desfondamiento del fundamento abre la posibilidad para que los valores que habían sido negados por la voluntad de verdad, es decir, los valores que apuntaban originariamente hacia la afirmación, conservación y reproducción de las tendencias vitales, reaparezcan o sean recreados en un nuevo horizonte, siempre abierto; también se abre la posibilidad para que nuevos valores sean creados, pero más allá de la lógica represora y negadora de la vida.

Por lo que se refiere al cuarto ensamblaje, la voluntad de poder, llama la atención la riqueza semántica que encierra tal concepto, según lo desarrolla Gutiérrez, de la mano de la interpretación llevada a cabo por Günter Abel, como un binomio entre interpretación y perspectivismo.[8]

El quinto ensamblaje, el superhombre de los fragmentos póstumos, no es presentado con el horror o la fuerza cataclísmica del *Zarathustra*, sino como opción moral; el hombre tiene que ser superado, pues constituye un puente entre el animal y el superhombre. Éste es el héroe trágico que asume las consecuencias de la muerte de Dios y ama su destino; no se horroriza ante el nihilismo, ante la multiplicidad o el devenir, sino que lo acepta heroica y libremente, porque le abre la posibilidad de su más auténtico ejercicio de afirmación, ejercicio de voluntad de poder, como señala Gutiérrez: "El superhombre es el que se sabe multiplicidad de voluntades de poder y supera el nihilismo al afirmarse frente a él y busca siempre el acrecentamiento de su voluntad de poder".[9]

El sexto ensamblaje, uno de los conceptos más oscuros en el pensamiento nietzscheano, el eterno retorno, "la más pesada de las horas" del

---

[8] pp. 97 y *ss.*

[9] p. 107.

Zarathustra o "el peso más pesado" de *la Gaya ciencia*, no sólo supone una crítica a la concepción lineal y teleológica del tiempo y de la historia, tal como viene reproduciédose en Occidente desde la herencia judeocristiana y su fusión con el helenismo, la cual llega hasta la idea ilustrada del progreso y del sentido emancipador de la historia; también tiene una connotación moral positiva, que se ejemplifica en la consigna del *amor fati*, amar el destino; el eterno retorno como afirmación, incorporación y creencia.[10]

En el segunda parte del texto, Gutiérrez nos introduce en un minucioso y abiertamente crítico análisis de la interpretación que Heidegger hace de Nietzsche. En contra de lo que el mismo Nietzsche llegó a concebir de su propio pensamiento, Heidegger coloca al genio de Röcken en el final de la historia de la metafísica, en tanto definición de su límite, como su consumación; no obstante, lo mantiene dentro del horizonte de esa historia de la que Nietzsche mismo abjuró.

Esto, entre muchas otras problematizaciones, ofrece el texto de Carlos Gutiérrez; vale la pena tomar en cuenta esta interesante crítica a la interpretación heideggeriana sobre esas categorías nietzscheanas, y poder valorar mejor el peso que tienen en la obra del mismo Gutiérrez las ideas de Nietzsche por sobre las de Heidegger.

Hacia la tercera parte de *Ocaso de la metafísica y resurgimiento del pensar: Nietzsche y Heidegger*, las junturas o ensamblajes unen, como en una arquitectónica común, a estos dos pensadores, sin dejar de señalarse los distanciamientos críticos que obviamente Heidegger toma respecto de Nietzsche. Gutiérrez desarrolla esta arquitectónica en los siguientes tópicos:

Primero, en su crítica a la teoría del conocimiento: el pensar al que se refiere el texto de Gutiérrez no está referido a una actitud cognitiva o epistémica; alude al modo más originario con el que el ser humano se las ha con el mundo: eso originario es lo que Nietzsche llama teoría perspectivista de los afectos y Heidegger, la comprensión preontológica del mundo. Me permito hacer la siguiente acotación, en cuanto que esta experiencia originaria no es preontológica, pues es lo ontológico antonomasia, mejor sería decir que es preconceptual o precategorial.[11]

Segundo, Gutiérrez señala que la crítica a la concepción de verdad como adecuación o correspondencia en Nietzsche se expresa mediante su concepción de la verdad como interpretación y en Heidegger como desocultamiento. Hay en estos dos filósofos una concepción de *la verdad como acontecimiento hermenéutico:* "La verdad no es algo que dependa del sujeto [y] de su capacidad cognoscitiva, la verdad no es algo que está ahí y ya, sino que la verdad es una actividad de desvelamiento donde el ser tiene la

[10] pp. 116-130.
[11] p. 245.

'iniciativa': es el ser que se desoculta y se esencia en cuanto verdad al *Dasein* […] En ambos casos, la verdad no es algo dado sino el acontecimiento mismo en que el ser se da".[12]

Tercero, ambos filósofos plantean un pensamiento que es antiantropológico y antihumanista, lo cual se resalta con su crítica a la noción moderna de sujeto, al *hipokaimenon* abstracto, como principio incondicionado y condición para la verdad, para la acción, como lugar privilegiado para el ser. *Subjectum*, en oposición al *ob-jectum*, no es más que una categoría metafísica que "permite concebir al ser como presencia estable". Heidegger había mencionado, en su *Brief über den Humanismus* (1946), que toda definición de la esencia humana, toda antropología es metafísica, porque termina *rigidizando* el dinamismo de la existencia del *Dasein*. Ahora bien, este existente no goza de privilegio alguno más que el que le dota la misma existencia, la autorreferencia, la autoconciencia de una vida arrojada al tejido de un sentido que le precede. De acuerdo con ello, el sentido del ser sigue siendo la preocupación fundamental, más que el sentido y la trascendencia de una vida arrojada en el horizonte de la facticidad. Por su parte, en Nietzsche no hay sujeto sino vida, tendencias vitales en un movimiento por su constante afirmación, conservación y reproducción. Aun con la propuesta del superhombre, es decir, el ser humano que llegue a encarnar al superhombre, se descentrará en los plexos que la vida trae consigo. En la urdimbre de la vida, el individuo, el yo, la conciencia, el hombre, es relativizado, pues el sentido del ser, la vida, es un movimiento sin sustrato, autotélico y referido a sí mismo.[13]

Cuarto, en la misma línea de lo anterior, ambos pensadores coinciden en su crítica a la noción continua, lineal y progresiva del tiempo, puesto que ante la ausencia del fundamento —después de haber borrado el horizonte, de desencadenar a la tierra de su sol—, la vida queda sujeta al devenir ciego, disruptivo, regresivo, azaroso, sin orientación y referencia. Pero aquí se encuentra la posibilidad creativa del ser humano y la responsabilidad para darse a sí su propio sentido de modo intempestivo.[14]

Antes de concluir, quiero subrayar dos cuestiones pendientes en la investigación de Gutiérrez, que tal vez puedan ser consideradas para una ulterior problematización. La primera de ellas es la ausencia de un tratamiento más minucioso sobre el papel del lenguaje en la configuración de la ontología de la finitud que subyace en el pensamiento de estos dos autores. El perspectivismo nos pone frente al problema del lenguaje, su uso estratégico, y evidencia la capacidad que tiene el lenguaje para la configuración

[12] p. 249.
[13] *Idem*.
[14] p. 251.

de mundo; por supuesto, sin olvidar que el lenguaje no es directo, objetivo o neutral, sino metafórico. Heidegger sentenció, nada menos, que "el ser que puede ser pensado es el lenguaje". "El lenguaje es la casa del ser".[15]

La segunda cuestión es la ausencia de la conceptualización estética del pensamiento nietzscheano. Hay una conciencia del tiempo de raíz estética en Nietzsche, que se manifiesta en la revaloración de lo transitorio, del devenir, en la glorificación del instante puro que se detiene a sí mismo. Nietzsche construye a Sócrates y a Cristo, aquellos abogados de la fe en la verdad y del ideal ascético, como sus grandes antípodas: ¡son ellos los que niegan los valores propios de la sensibilidad! Nietzsche entroniza el *gusto*, "el sí y el no del paladar" como único órgano de conocimiento más allá de lo verdadero y lo falso, más allá del bien y el mal. Eleva el juicio del crítico de arte a modelo del juicio de valor, de la estimación valorativa. "Dado caso que preferimos la verdad (y la justicia); ¿por qué no preferir la no verdad (y la injusticia)?".[16] Son juicios de gusto los que responden a la pregunta por el valor de la verdad y de la justicia. Los juicios de valor no tienen estatus cognitivo y tomar una postura afirmativa o negativa depende de las estimaciones valorativas que manifiestan pretensiones de la voluntad de poder. La productividad creadora de valores es la que impone su ley a las estimaciones valorativas. El núcleo estético de la voluntad de poder es la capacidad de una sensibilidad que se deja afectar de las maneras más variadas posibles. El pensamiento ya no puede moverse en el elemento de la verdad, en el elemento de las pretensiones de validez, lo cual provoca que la contradicción y la crítica pierdan su sentido. El contradecir, el decir que no, sólo puede tener en adelante el sentido de querer ser de otro modo. De este modo, lo verdadero y lo falso, como lo justo y lo injusto, se deshabilita. Encontramos esta estetización de la vida desde los primeros escritos de Nietzsche (la cual, en descargo de Gutiérrez y su magnífico libro, quizá haya sido superada en los Fragmentos Póstumos de un "Nietzsche tardío").

No obstante, los anteriores reparos no demeritan en lo absoluto esta magnífica aportación al pensamiento contemporáneo que se encuentra en *Ocaso de la metafísica y resurgimiento del pensar*, de Carlos Gutiérrez.

A manera de reflexión final provocada por la lectura de esta obra, me permito subrayar lo siguiente:

El texto camina tras las huellas de Nietzsche y se hace acompañar nada menos que de Heidegger, al tiempo que Nietzsche nos invita a acep-

[15] M. Heidegger, "Carta sobre el humanismo" [trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte], *Hitos*, Madrid, Alianza, 2001, p. 274.

[16] "La confianza en la razón; ¿por qué no la desconfianza? El mundo-verdad debe ser el mundo del bien; ¿por qué? La apariencia, el cambio, la contradicción, la lucha, considerados como cosas inmorales: el deseo de un mundo en el que todo esto no existiese". F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, § 575, p. 221.

tar la muerte de Dios, es decir, a aceptar el final de esa larga tradición del pensamiento occidental empeñada en la búsqueda de un fundamento último. Frente a ello, habría que asumir el *Ab-grund*, la ausencia de criterios universales de razón y dar la bienvenida a un nuevo modo de existencia, lúcida y lúdica, en la que nos situamos ante la responsabilidad de inventar valores y crearnos a nosotros mismos, siguiendo la metáfora de la transformación en niño por parte del héroe nietzscheano. Heidegger denuncia la voluntad ontoteológica de la metafísica entera de Occidente; ésta ha olvidado que el existente se encuentra inmerso en el movimiento indisponible de "aperturas del ser" y ha entendido al ser, erróneamente, como fundamento, un fundamento que se afirma, finalmente, en la referencia a un ente primero, Dios o el Absoluto. Superar la Modernidad y, así, toda la metafísica europea consiste en recuperar nuestra pregunta por el ser, abandonando la obsesión por la fundamentación. Las posibilidades para el pensar son mayores en relación con el anquilosamiento de la metafísica fenecida; se abren posibilidades para un pensar creativo, espontáneo, auténtico. El verdadero ser de las cosas es la vida en perpetuo devenir, engendrando y destruyendo, creando y aniquilando, dentro de un caos de fuerzas afirmadoras de la vida. La pretensión de encontrar un sentido al devenir conduce a la desesperación y al nihilismo y ése ha sido el origen de la razón, de la metafísica, de la lógica y de la cultura. Pero, en coherencia con el pensamiento de Nietzsche y Heidegger, el mundo es un caos producido por el juego de la vida. El auténtico pensamiento tendrá como misión crear valores que afirmen la vida. Los que no tienen fuerza para adaptarse al devenir vital crean valores reactivos, contrarios a la vida y atribuirán arbitrariamente categorizaciones morales para ella. Con su base metafísica, la cultura occidental es producto de la voluntad nihilista. Hay que superar la nihilidad axiológica para que triunfe la vida y su instinto creativo. Según Gutiérrez, es posible una nueva forma de existencia sin metafísica debido a un pensamiento abierto a los sentidos (posmetafísico y posmoral), donde, rebasando la experiencia del nihilismo reactivo, vivamos en una suerte de fatalismo lúcido y lúdico, que inaugura un pensamiento radicalmente trágico, un pesimismo ilustrado —como afirma Savater—.[17]

Aquí, una cuestión abierta es que el libro de Gutiérrez nos impele a dar una vuelta (*Kehre*) a las fuentes originarias del ser o la verdad, esto es, una vuelta a la vida; pero también, de la interpretación de Nietzsche y Heidegger se sigue la invitación a considerar el horror, a amar el destino trágico de la ausencia de un fundamento, como espíritu libre, capaz de autocrearse por medio de la voluntad de poder y de una inversión de valores.

[17] *Cfr*. Fernando Savater, "El pesimismo ilustrado", en G. Vattimo y otros, *En torno a la posmodernidad*, Bogotá, Anthropos, 1994, pp. 111-130.

Incipit tragoedia: ésta podría ser la principal confrontación que Gutiérrez quiere provocar en los lectores: tomar "el absurdo como destino", que, a decir de Gianni Vattimo,[18] aportaría mayores posibilidades de emancipación y autoafirmación. En este sentido, tal resurgimiento del pensar podría dar lugar, incluso, al aparecer de Dios, un Dios más allá —y más acá— de la metafísica, un Dios kenótico, que se anonada, que se solidariza con nuestra finitud, tal como el mismo Carlos Gutiérrez apenas esboza en la tercera parte del libro, pero que ya apuntó en un escrito previo.[19]

Muchas son las interrogantes con las que nos interpela esta obra: *Ocaso de la metafísica y resurgimiento del pensar*, sumamente cuidada en su estilo, en su rigor metodológico y en la profundidad de su contenido. La comunidad filosófica debe agradecer la aportación de este libro tan amigable a la lectura y a la comprensión de estos dos autores densos y oscuros y al mismo tiempo tan influyentes en el pensamiento contemporáneo.

[18] *Cfr*. Gianni Vattimo, "Apología del nihilismo", *El fin de la Modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1987, pp. 23-32.

[19] *Cfr*. C. Gutiérrez, "La muerte de Dios y el último Dios. Nietzsche en los *Aportes a la filosofía* de Martín Heidegger", *Revista de Filosofía*, México, Universidad Iberoamericana, 119, 2007, pp. 77-90. *Cfr*. G. Vattimo, *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 12 y *ss*. También, "La huella de la huella" en J. Derrida, G. Vattimo y E. Trías [eds.], *La religión*, Madrid, PPC, 1996, pp. 109-129.

V. CARPETA GRÁFICA

TEXTURAS DEL TIEMPO. GRABADOS DE ESTHER GONZÁLEZ

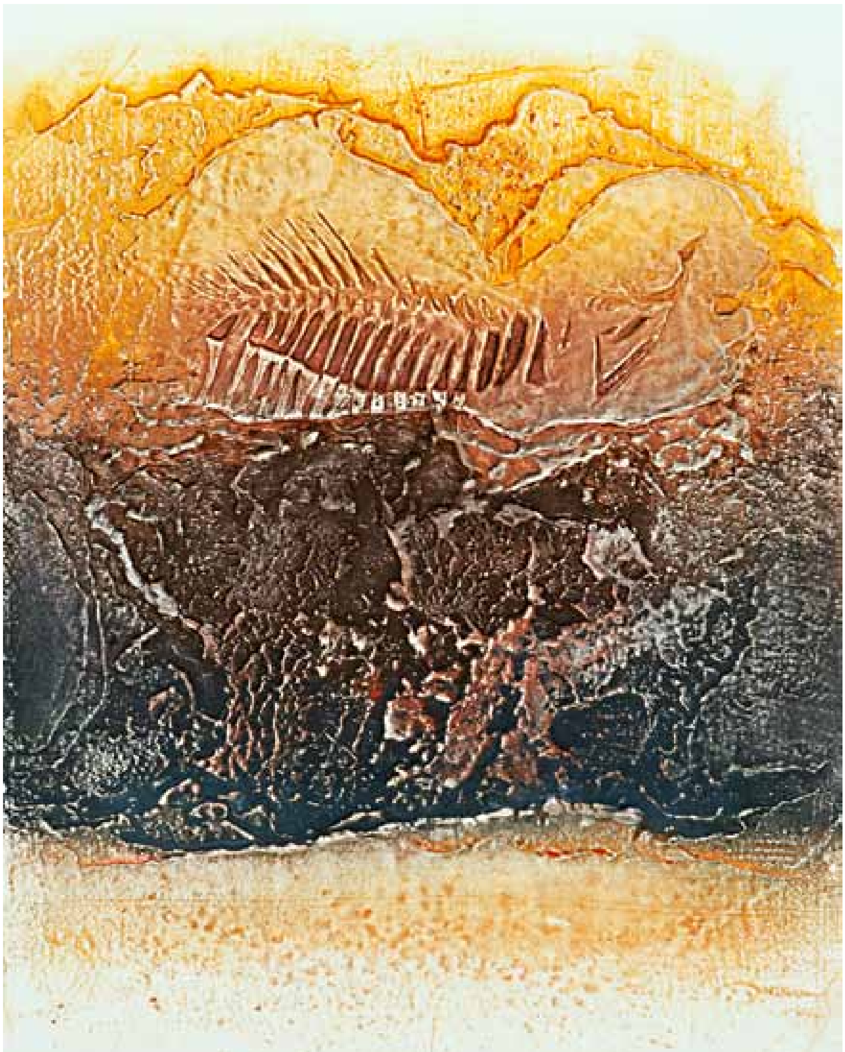
Una artista plástica. Delante de ella, toda una gama de posibilidades técnicas, con años, siglos, de tradición y perfeccionamiento; también, los grandilocuentes discursos pictóricos de los grandes maestros. La artista prefiere sobre las demás el grabado, aunque sin constreñirse a él. A partir de aquí comienza la búsqueda y el hallazgo. Afirman algunos críticos: Esther González ha renovado el arte del grabado en México. Los temas que ha abordado a lo largo de su carrera son vastos, tal como es su producción. Para esta entrega de *Intersticios*, hemos elegido, tres grabados que pertenecen a la serie "Fósiles", así como una litografía. En este brevísimo muestrario, el lector puede confirmar la profundidad estética y simbólica de su trabajo.

Alejo Carpentier relata en "El viaje a la semilla" un tránsito inverso, de la muerte al nacimiento; hay en esta historia una aparente linealidad, pues la vuelta resulta imperceptible para quien sigue la historia. De igual manera, estos fósiles de González dicen algo sobre un regreso al origen, al génesis líquido. La petrificada muerte del pez devuelve al movimiento acuático, al elemento vital por excelencia. El color y la textura detonan la dimensión cíclica —y a la vez perecedera— del tiempo, que adquiere una condición de símbolo. Así, se presentan fundidos la muerte en su quietud y la vida que es toda tránsito en una imagen casi natural, que, sin embargo, la intención estética de estas piezas despoja de esa limpidez primera.

Además de grabadista, Esther González es autora de diversas pinturas y dibujos, entre los que destacan las intervenciones que ha realizado sobre iconografía sacra y el mural *La capilla de la vida*, en la Capilla del Hospital Santa Engracia, en Monterrey.

La artista, nacida en Tampico, Tamaulipas, México, estudió en la Escuela de Artes Plásticas de la Universidad de Nuevo León, Monterrey. Su

obra ha sido acreedora de reconocimiento tanto en México como en el extranjero. Ha realizado exposiciones en diversos países: Cuba, Italia, Suiza, Chile, Estados Unidos, Holanda, India, entre otros. También ha recibido varios premios como el otorgado por el Salón de la Plástica Mexicana (en sus categorías de pintura y dibujo), el premio de pintura Mazatlán y el premio de pintura Arte de Monterrey.



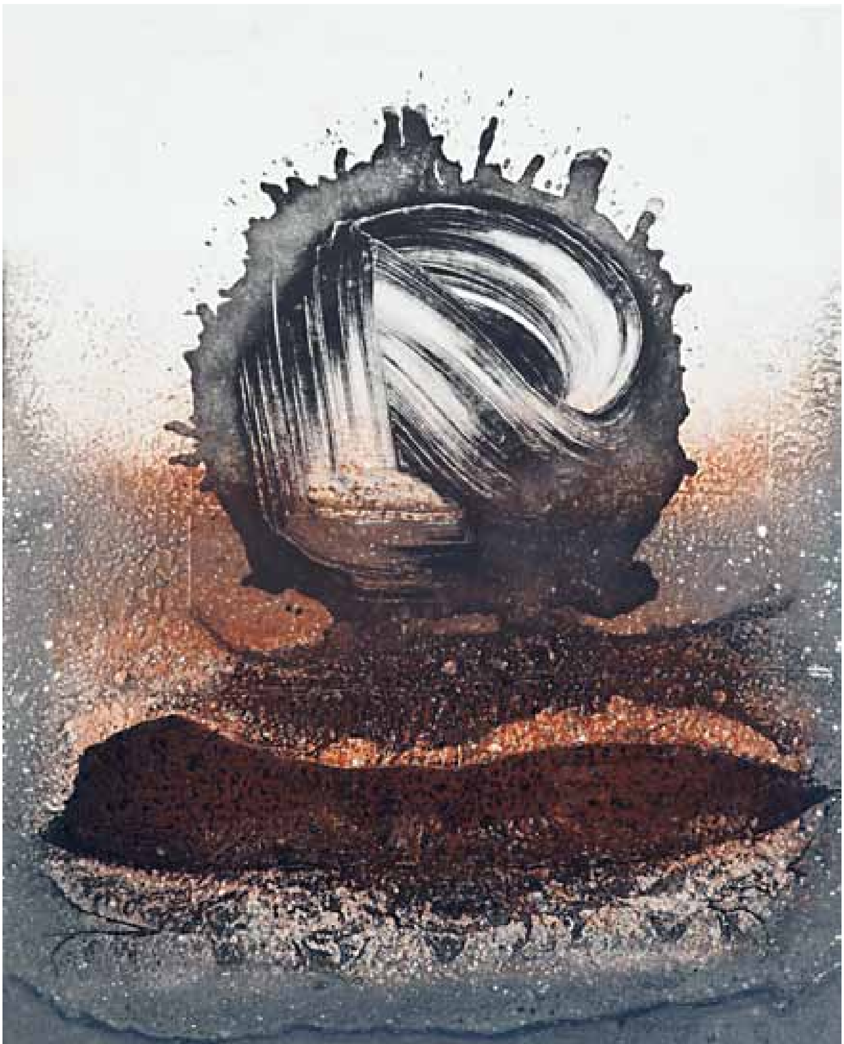
Fósil 1. Grabado sobre plancha acrílica



Memoria del pez. Alto relieve sobre papel hecho a mano



Fósil 2. Grabado sobre plancha acrílica



Septiembre 19. Litografía

Andamios. Revista de Investigación Social
Volumen 7, número 13, mayo-agosto, 2010
ISSN:1870-0063



Precio del ejemplar
$ 80.00 (ochenta pesos 00/100 M. N.)

Suscripción anual por tres números
Nacional $ 210.00
Internacional
Europa-USA 22.50 US Dlls.
América Latina 22.50 US Dlls.
Asia 22.50 US Dlls.

*Estos precios no incluyen el costo de envío

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE
LA CIUDAD DE MÉXICO
Calle Prolongación San Isidro Nº 151, Cubículo E-102,
Col. San Lorenzo Tezonco, Del. Iztapalapa, C.P. 09790.
Teléfono: 58501901 ext. 14402
Dirección electrónica: revistaandamios@uacm.edu.mx
Página electrónica: www.uacm.edu.mx/sitios/andamios/index.

Dossier del N° 13: Crisis financiera, crisis estructural.

ESTUDIOS

Filosofía • Historia • Letras

primavera 2012

100



Homenaje a

Julián Meza

Instituto Tecnológico Autónomo de México ITAM

Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Próximo número (36, ene-jun 2011):
Ciudadanía y filosofía

Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
    - Monográfica: ciudadanía y filosofía.
    - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
    - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
    - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo —inédito— por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas y noticias— deberá incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, en impresión y disco compacto; o por internet, a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a que pertenece, y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se editará (corrección de estilo, sin supresión de texto) y una vez publicado el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan con lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. El plazo para entregar los artículos vence el 20 de diciembre de 2010.
13. Noventa días después de esta fecha, se notificará el resultado de los dictámenes a los articulistas.
14. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.